Die Religionen der Menschheit

Herausgegeben von

CHRISTEL MATTHIAS SCHRÖDER

Band 19, 1

VERLAG W. KOHLHAMMER
STUTTGART BERLIN KÖLN MAINZ

Germanische und Baltische Religion

von

ÅKE V. STRÖM

und

HARALDS BIEZAIS

VERLAG W. KOHLHAMMER
STUTTGART BERLIN KÖLN MAINZ

Umschlagmotiv: Links einäugiger Odin-Darsteller mit zwei Speeren, rechts ein als Wolf vermummter Mann, der sein Schwert zieht (Stanze für Helmplättchen von Torslunda, Öland, Schweden, im Historischen Reichsmuseum, Stockholm).
Foto: J. Anderson ATA



Stuttgart Berlin Köln Mainz
Verlagsort: Stuttgart
Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH
Grafischer Großbetrieb Stuttgart
Printed in Germany
ISBN 3-17-001157-X

INHALT

Germanische Religion (Ström)

Baltische Religion (Biezais)

Germanische Religion

von

Åke V. Ström

VORWORT

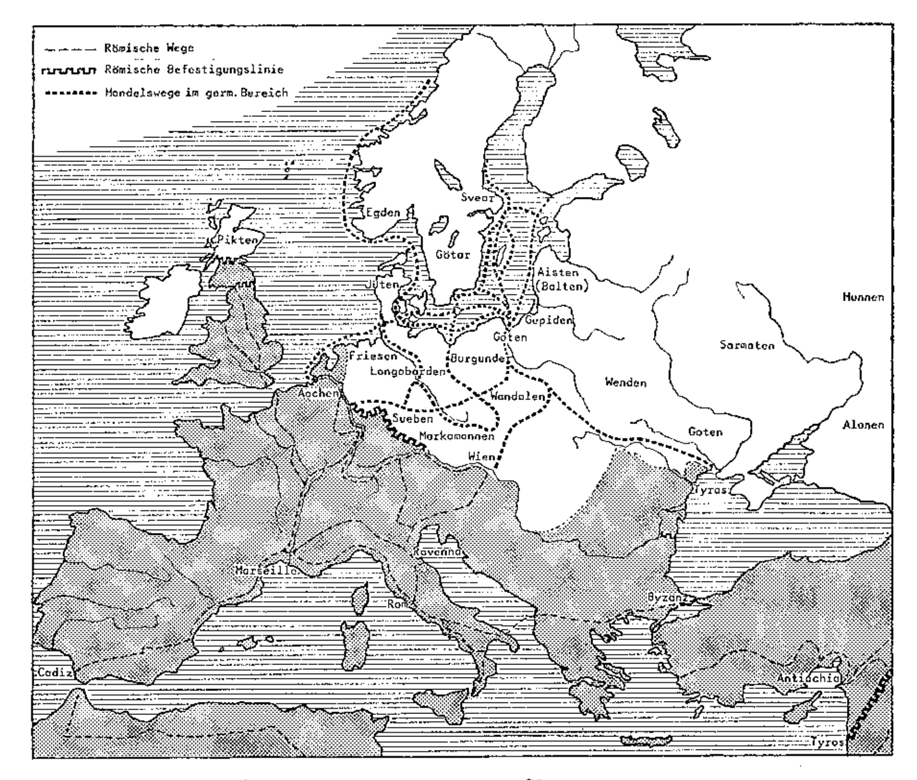
Einen Überblick über die gesamte germanische Religionsgeschichte hat zuletzt Jan de Vries in der Neubearbeitung seiner klassischen „Altgermanischen Religionsgeschichte“, 1956–1957, gegeben. Seitdem sind bedeutende archäologische, sprachwissenschaftliche und religionsgeschichtliche Fortschritte erzielt worden. Es ist daher nicht überflüssig, eine dem derzeitigen Forschungsstand Rechnung tragende neue Zusammenfassung vorzulegen, ganz abgesehen davon, daß die Religion unserer Vorfahren einen Platz in der Reihe „Die Religionen der Menschheit“ zu beanspruchen hat.

Zwei Gesichtspunkte sind für meine Darstellung maßgebend gewesen: 1. Die germanische Religion wird durchgehend auf dem indogermanischen Hintergrund gesehen und interpretiert; dies hat zur Folge, daß manche Mythen, Vorstellungen und Sitten durch Heranziehung indogermanischer Parallelen einen neuen Sinn bekommen und eine neue quellenkritische Lage geschaffen wird. 2. Der germanische Glaube und dessen Ethik werden als echte Frömmigkeit behandelt, was dem Leser zu einem wirklichen Verständnis der altgermanischen Religon zu verhelfen vermag.

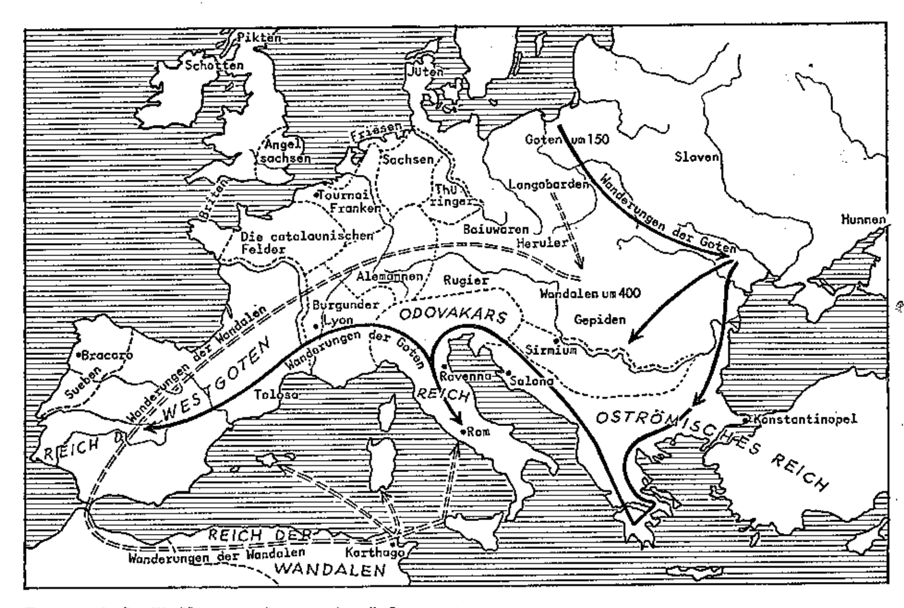
Eine Reihe von Gelehrten ist mir helfend zur Seite getreten. Ich danke herzlich meinen Kollegen benachbarter Fächer in Lund für Ratschläge, Berichtigungen und Korrekturhilfe und nenne besonders die Archäologin Universitätslektor *Dr. Märta Strömberg*, den Germanisten Universitätslektor *Dr. Wilhelm Schlaug*, den Anglisten *Dr. Gillis Kristensson* und die Nordistin *Mag. Phil. Carin Sandqvist*. Meinen Freunden in Uppsala, den Herren Professoren *Stig Wikander* (Indo-Iranologie) und *Bertil Almgren* (Archäologie), bin ich für sachkundige Hilfe zu großem Dank verpflichtet. Der Herausgeber der Reihe, *Dr. Christel Matthias Schröder*, hat große Mühe mit der Verbesserung meines deutschen Textes und dem Druckfertigmachen meines Manuskriptes gehabt. Ich danke ihm ganz besonders für seine Genauigkeit, seine Geduld und seine Beharrlichkeit auch in mehr technischen Dingen.

Der zeitliche Abstand zwischen Abfassung und Erscheinen des Buches ist aus mehreren Gründen beträchtlich geworden. Dies hat etliche Unebenheiten mit sich gebracht. Möge der Leser diese und andere Schwächen wohlwollend übersehen!

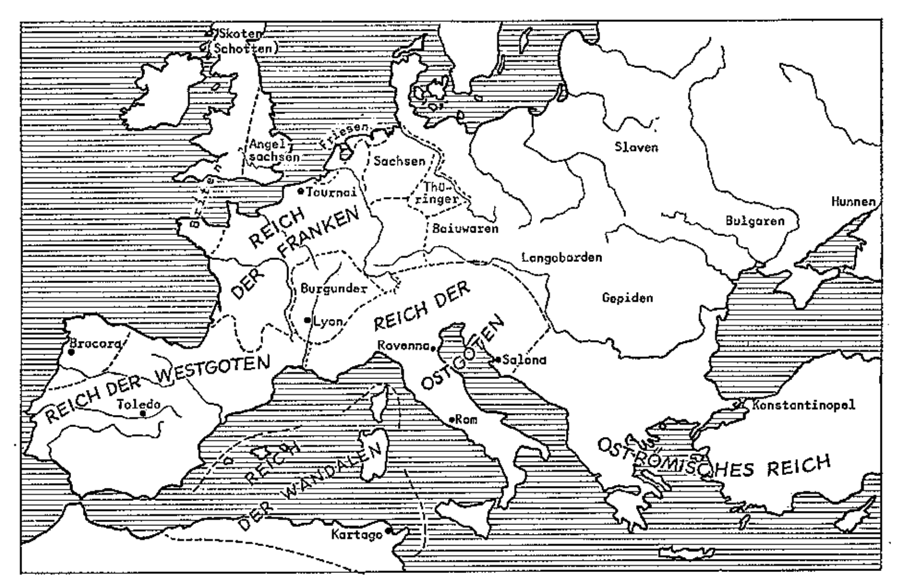
Lund, im Frühling 1975 *Åke V. Ström*



Römisches Reich und Germanenstämme um 250 n. Chr.



Germanische Völkerwanderung im Jahre 476



Die zum Christentum bekehrten Germanenreiche im Jahre 525

Zur Aussprache

Im alten Isländischen werden alle langen Vokale durch einen Akzent gekennzeichnet, der also nichts mit der Betonung zu tun hat, z. B. *áss* = äss, aber *vanir* = vănĭr usw. Weiter gilt:

o = deutsches u
ú = ein spitzer Vokal zwischen u und ü (= schwedisches und norwegisches u)
u = ein runder Vokal zwischen ŭ und ö
v (und f im Auslaut) = w
h vor Konsonant = ich-Laut

Besondere Buchstaben sind:

ǫ = o
æ = ä
œ und ø = ö
þ = englisch th in *thing* (kommt auch runisch vor)
đ = englisch th in *this*

Die isländischen Texte sind von mir normalisiert worden, die übrigen werden handschriftengemäß oder nach den benutzten Ausgaben gegeben.

Über die Aussprache des Anglosächsischen siehe *Sweet* 1943 (vgl. S. 291), XX; für Sanskrit und iranische Sprachen wird auf die einschlägigen Angaben in den Bänden von *Gonda* und *Widengren* in dieser Reihe verwiesen.

Besondere etymologische Zeichen sind:

* = konstruierte, nicht belegte Form
$\surd$ = sprachliche Wurzel
$<$ = entwickelt aus
$>$ = hat gegeben

I. EINLEITUNG

1. Die Germanen

Unter Germanen versteht man in der Wissenschaft eine sprachliche Gruppe (= die Germanisch Sprechenden), nicht eine rassische[1]. Die ältesten Nachrichten über die Germanen sind uns durch die griechische Kolonie in Massalia (jetzt Marseille) im 6. Jh. v. Chr. vermittelt worden, von wo Pytheas eine Reise nach Britannien und Skandinavien machte[2]. Sein Reisebericht, der verlorengegangen, aber in Bruchstücken bei Strabon u. a. erhalten ist, erwähnt Θούλη als Land (nicht als Insel), „in dem es Getreidebau gab und die Bewohner Honig sammelten, um Met zu bereiten"[3].

Der Name Γερμανοί-*Germani*, der zuerst in Massalia-Listen als Bezeichnung der von Claudius Marcellus im Jahre 222 v. Chr. besiegten Völker vorkommt[4], ist noch nicht endgültig enträtselt worden[5]. Was er auch ursprünglich oder von Rom aus bedeutet haben mag[6], ab Caesar und Tacitus bezeichnet der Terminus die germanischsprechenden Stämme, und so muß er auch in der geschichtlichen Germanistik verwendet werden.

Die Germanen sind Indoeuropäer[7] oder Indogermanen[8], wie man in

1 *A. Meillet,* Caractères generaux des langues germaniques, Paris 1917; *T. E. Karsten* 1928; *H. Hirt* I 1931, 7–30; *H. Arntz,* Gemeingermanisch, in: GuI II 1936, 429–451; *Fr. Stroh* 1952, 166–168; *H. Hubert* 1952, 29–31; *A. Bach* 1965, 52–78.
2 Siehe *S. Gutenbrunner,* in: GA 1951, 6; *H. Hubert* 1952, 8.
3 *Gutenbrunner* 1951, 7. Vgl. *Gunnar Rudberg,* Zum antiken Bild der Germanen, Oslo 1933, 17–21 (Texte in: *Gutenbrunner* 1939, 165–169).
4 *Gutenbrunner* 1951, 6.
5 *R. Much,* Das Problem des Germanennamens, in: GuI II 1936, 507–531; *Hubert* 1952, 24–30. *Björn Collinder* faßt *Germani* als Übersetzung von **swēβōz,* „kinsmen" auf (The Name Germani, in: Festschr. Sahlgren, 1944, 352 f).
6 Siehe *Rudberg* aaO 34 f.
7 Der Name Indoeuropäer (engl. Indoeuropean) wurde nicht von *F. Bopp* (so noch *Littleton* 1966, 23, Anm. 2), sondern im Jahre 1814 von dem englischen Physiker und Universalgenie *Thomas Young* (1773–1829) eingeführt (s. seine Miscellaneous works, I–III, 1855) und wird in der internationalen Forschung noch fast immer verwendet.
8 Den Namen Indogermanen erfand der Orientalist *Julius H. von Klaproth,* der ihn zuerst in seinem Werk Asia polyglotta, Paris 1823, benutzte (s. *P. Thieme* 1952, 5).

Deutschland und Holland lieber sagt. Auch diese Begriffe sind rein sprachlicher Art: „Indogermanen heißen solche Menschen, deren Muttersprache zur indogermanischen Sprachfamilie gehört.“[9] Die Einheit dieser Familie wird durch Sprachvergleich festgestellt[10].

Die verschiedenen indogermanischen Sprachen stammen von einer Ursprache her, deren Benutzer auch Träger einer einheitlichen Kultur gewesen sind[11]. Nur Trubetzkoy hat sich in diesem Jh. dagegen ausgesprochen[12], aber auch er unterstellt eine Urheimat in Europa[13]. Diese Frage ist unter sprachlichen, archäologischen und (so gut es geht) geschichtlichen Gesichtspunkten viel erörtert worden[14].

9 *N. S. Trubetzkoy*, Gedanken über das Indogermanenproblem, in: Acta linguistica, 1, Kopenhagen 1939, 81–89 (Zitat 81). – Die Aufsätze über die germanische Rasse in GuI I 1936, 277–436, sind jetzt abzulehnen. – Über die idg. Sprachen siehe *A. Meillet*, Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes (1903), Paris [8]1937, 51–81 (deutsche Aufl. 1909) und *Ders.*, Les dialectes indo-européennes, Paris (1908) 1950; *K. Brugmann (-B. Delbrück)*, Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen, I–V (1886) Straßburg 1897–1916; *H. Krahe*, Indogermanische Sprachwissenschaft (1943) Berlin 1948; *Bach* 1965, 42–51.

10 Das hat schon *Friedrich von Schlegel* (1772–1829) als erster entdeckt (Über die Sprache und Weisheit der Inder, Heidelberg 1808) und der Begründer der vergleichenden Sprachforschung *Franz Bopp* (1791–1867) nachgewiesen (Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache, Frankfurt am Main 1816; vgl. seine Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Lithauischen, Gotischen und Deutschen (1833–1852), 2. Aufl. mit Einschließung des Armenischen und Altslawischen, Berlin 1857–1861, 3. Aufl. 1868–1871. – Eine Liste von idg. Wurzelwörtern bietet *Giacomo Devoto*, Origine Indoeuropee, 1962, 440–514.

11 So schon *K. M. Rapp*, Die vergleichende Grammatik als Naturlehre dargestellt, Stuttgart 1841, und *Aug. Schleicher*, Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen, Weimar 1871. – S. jetzt *L. Bloomfield*, Language, New York 1933; *P. Thieme* 1952, 590–607; *J. de Vries*, Art. Indogermanen, in RGG[3] III, Tübingen 1959, 723–726.

12 „Es gibt also eigentlich gar keinen zwingenden Grund zur Annahme einer einheitlichen indogermanischen Ursprache, von der die einzelnen indogermanischen Sprachzweige abstammen würden“ *(Trubetzkoy* 1939, 82). So jetzt auch *P. Buchholz:* „The existence of a sole Indo-European *language* at some early time is not probable and goes back to certain romantic views“ (1968b, 114, Anm. 7).

13 „Somit muß das Gebiet, wo die ältesten indogermanischen Dialekte entstanden sind, irgendwo zwischen den Gebieten der ugrofinnischen und der kaukasischmediterranen Sprachen situiert werden ... – sagen wir von der Nordsee bis zum Kaspischen Meer“ *(Trubetzkoy* 1939, 87).

14 Zur Auseinandersetzung s. *H. Güntert*, Zur Frage der Urheimat der Indogermanen, in: Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, 16, Heidelberg 1930; *Ders.*, Der Ursprung der Germanen, Heidelberg 1934; *B. Collinder*, Indo-uralisches Sprachgut (= UUÅ 1934: 1), Uppsala 1934; *Hans Seger*, Vorgeschichtsforschung und Indogermanenproblem, in: GuI I 1936, 1–40; *H. Arntz*, Hermann Hirt und die Heimat der Indogermanen, GuI II 1936, 25–28; *Stroh* 1952, 166–271; *Marija Gimbutas*, On the Origin of North Indo-Europeans, AA, 54, 1952, 602–611; *Dies.*, The Indo-Europeans. AA, 65, 1963, 815–836; *Ernst Schwarz*, Germanische Stammeskunde, Heidelberg 1956, 17–24; *P. Bosch-Gimpera*, El problema indoeuropeo,

Für die Behandlung der frühesten Religionsgeschichte ist es wesentlich, daß die Indogermanen während der älteren Steinzeit, etwa vor 3000 v. Chr., eine ungeteilte Einheit gebildet haben, weil sich derselbe Wortstamm *(ak* oder *ak̂*, scharf, Stein) bald als Bezeichnung für Stein, bald als Name eines Werkzeuges findet[15], z. B.:

teils skr. *aśma*, asl. *kamy*, lit. *akmuo*, „Stein“, gr. ἄκμων, „Amboß“, aschw. *hammar*, „Felsen“, deutsch Hammer, teils lat. *saxum*, „Felsen“, ags. *seax*, „Messer“, ahd. *sahs*, „Schwert“.

Da es hingegen eine gemeinsame Wurzel für Metalle nicht gibt, „muß die Trennung noch im Laufe der Steinzeit erfolgt sein, und zwar während ihres jüngeren Abschnitts, da eine Anzahl von Begriffen des bäuerlichen Lebens gleiche Wurzel hat“[16].

Nach der Aussprache der Zahl 100 teilt man seit 1888 die indogermanischen Sprachen folgendermaßen ein[17]:

1. Die *satem*-Sprachen oder ostindogermanischen Sprachen:
Baltisch-Slawisch, Indo-Iranisch, Armenisch und Albanisch.
2. Die *kentum*-Sprachen oder westindogermanischen Sprachen:
a) mit beibehaltenem *k* in *kentum:* Keltisch, Griechisch, Italisch, (Hethitisch), Tocharisch,
b) mit Übergang *k* > *h (hundara):* Germanisch.

Sprachlich bewahren die Germanen den Zusammenhang mit den Indogermanen am treuesten. „Sie sind nämlich in hohem Maße die Spracherben des indogermanischen Urvolkes.“[18] Sie haben sich jedoch spätestens um 2000 v. Chr. von ihren Verwandten getrennt, und allmählich bekommt das Urgermanische spezielle Merkmale[19]:

1. konsonantische Lautverschiebung:
bh, dh, gh > ƀ, đ, ʒ (in Anlaut > b-, d-, g-), z. B. ai. *bharati* > isl. *bera*
k, p, t > h, f, p, z. B. ai. *karp* > schw. *harf*, isl. *herfi* (Egge)
b, d, g > p, t, k, z. B. ai. *daśa* > got. *taihun*, isl. *tíu*[20],

Mexico 1960, franz. Übers. Les indoeuropéennes, Paris 1961; *Devoto* 1962, 40–70; *C. Scott Littleton*, The New Comparative Mythology, 1966, 23–31. Der Artikel von *Trubetzkoy* (s. o. Anm. 9), der letzte Aufsatz von *Gimbutas* und Schlußfolgerungen von *Gimpera* sind (mit vielen anderen kleinen Arbeiten aus den Jahren 1892–1963) aufs neue gedruckt in: Uhlg 1968. Dort s. besonders *Kronasser*, 478–509, vor allem 506.

15 *G. Schwantes*, Deutschlands Urgeschichte, 1952, 199; *Brian Branston*, The Lost Gods of England, 1957, 12.

16 *Fr. Behn*, Vorgeschichtliche Welt, Stuttgart 1962, 51.

17 Idg. **k̥m̥tom* > teils ai. *śatam*, av. *satəm*, teils lat. *centum*. S. darüber *Hirt* I 1931, 7 f; *Stroh* 1952, 191; *Bach* 1965, 48; vgl. *Carl Karstien*, in: GuI II 1936, 300–306.

18 *Stroh* 1952, 194.

19 *H. Ammann*, Germanischer und indogermanischer Sprachtypus, in: GuI II 1936, 329–342; *H. Arntz*, Gemeingermanisch, GuI II 1936, 429–451, besonders 449; *Bach* 1965, 52–78 (die belegten urgermanischen Wörter S. 56).

20 *Hirt* I 1931, 79–105; *Alfred Schmitt*, Die germanische Lautverschiebung und ihr Wert für die Frage nach der Heimat der Indogermanen, in: GuI II 1936, 343–362; *Wessén* 1968, 9 f.

2. der musikalische, dynamische Akzent wird fest, mit dem Ton auf der ersten Silbe (ai. *pitā́*, Akk. *pitáram*, gr. πατήρ, urn. *fáþaR*)[21]
3. Einführung von schwacher Verbum-, Substantiv- und Adjektivflexion[22].

Der Ursprung der Germanen liegt noch und bleibt gewiß für immer im Dunkeln, aber man neigt dazu, als ihre Heimat Südskandinavien und Nordwestdeutschland anzusehen[23].

Vor dem Anfang unserer Zeitrechnung haben sich die Urgermanen in drei *altgermanische* Gruppen geteilt[24], deren Sprachen wir seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts folgendermaßen bezeichnen[25]:

1. Die *westgermanischen Sprachen*, besonders durch Konsonantendehnung gekennzeichnet, z. B. urgerm. **bedjan* > deutsch *bitten*, engl. *bid*, holl. *bidden:*
   A. das Altfriesische, jetzt tot,
   B. das Angelsächsische (Altenglisch),
   C. das Altsächsische (Niederdeutsch),
   D. das Altfränkische, aus dem das Holländische hervorgegangen ist,
   E. das Althochdeutsche, einschließlich des Langobardischen;
2. Die *ostgermanischen Sprachen*, mit den weggefallenen Endungsvokalen a (immer) und i (nach langer Silbe): *stains*, „Stein", *gasts*, „Gast", aber *sunus*, „Sohn":
   A. das Gotische,
   B. die uns unbekannten vandalischen und burgundischen Sprachen;
3. Die *nordgermanische* = *urnordische Sprache*, wo die Endungsvokale beibehalten sind: *dagaR*, „Tag", „*gastiR*, „Gast".

Das Urnordische ist durch Namen bei klassischen Autoren, Lehnwörter im Finnischen und vor allem durch viele Runeninschriften bezeugt[26]. Es zerfiel um 700 n. Chr. in:
   a) Westnordisch: Norwegisch und Isländisch (altertümlich),
   b) Ostnordisch: Dänisch und Schwedisch (fortgeschrittener)[27].

„Die germanische Religion ist die Religion der germanischsprechenden Völker vor der Bekehrung zum Christentum."[28] Weil der Anfang des germanischen Volkstums in den in geschichtlicher Zeit germanischsprechenden Gebieten aber nicht festgestellt werden kann, bedeutet für uns germanische Religion die Religion der von Germanischsprechenden besiedelten Gegenden.

21 *Hirt* I 1931, 143–161; *Wessén* 1968, 10–12.
22 *Hirt* II 1932, 67–70, 98 f, 154–159; *Stroh* 1952, 195 und 313; *Wessén* 1968, 12–15.
23 *Ludwig Schmidt*, Geschichte der germanischen Frühzeit, Bonn 1934; *Sture Bolin*, Romare och germaner, Stockholm 1927, 9, 50–114; *E. Schwarz* 1951; *Ders.* 1956; *M. Wheeler*, Rome beyond the imperial frontiers, London 1954, 7–94; *E. Oxenstierna*, Die Nordgermanen, Stuttgart 1957; *Behn* 1962, 87.
24 Von *Aug. Schleicher* 1860 vorgeschlagen und von *Wilh. Streitberg* in seiner Urgermanischen Grammatik, 1896, in der noch gültigen Form vertreten (so *Stroh* 1952, 197).
25 Über die sprachliche Einteilung siehe *H. Krahe*, Germanische Sprachwissenschaft, I–II, Berlin 1942; *Hubert* 1952, 35–38; *Stroh* 1952, 201–271, mit ausführlicher Bibliographie, 345–440; *Bach* 1965, 78–96; *Wessén* 1968, 4–23.
26 *Wessén* 1968, 29; *Krause* 1966.
27 *Wessén* 1968, 34.
28 *Stroh* 1952, 30, vgl. 166–170.

2. *Geschichtliche Einführung*

Die Geschichte der Bevölkerung Nordeuropas fängt mit dem Abschmelzen des vierten Landeises an, das nach dem Donaunebenfluß *Würm* genannt wird und ungefähr auf 80 000–10 000 v. Chr. anzusetzen ist[1]. Am Südrande des sich zurückziehenden Eises ließen sich Menschen nieder, in Deutschland um 12 000, in Dänemark etwa um 10 000, in Schweden etwa 8000[2].

Für die ersten 10 000 Jahre kann natürlich nur archäologisches Material verwendet werden, und ausschließlich mit archäologischen Mitteln kann eine Periodeneinteilung versucht werden[3], was zuerst durch den Dänen Christian J. Thomsen (1788–1865) in seiner Arbeit „Ledetraad til Nordisk Oldkyndighed", 1836, geschah[4]. Bei einer solchen Einteilung muß selbstverständlich mit gewissen Unterschieden zwischen Deutschland–England und den verschiedenen Teilen Skandinaviens gerechnet werden. Im allgemeinen kann aber folgendes Zeitschema für das ganze Gebiet gelten:

A. Die Steinzeit

a) Paläolithicum (die Altsteinzeit), etwa zwischen 600 000 und 8000. Nur die letzte Stufe, die jungpaläolithische, Magdalénien genannt, ist hier von Interesse, weil Nordeuropa, mit der damaligen Halbinsel England[5], zu jener Zeit bevölkert wurde: „Die Renjäger drangen in das von Gletschern allmählich freiwerdende Nordwesteuropa ein."[6] Als Fundorte (und damit Namen der Kulturen) seien Hamburg und Ahrensburg (mit Stellmoor) in Deutschland, Remoucamps in Belgien, Świdry Wielkie in Polen (Świderien), Høgnipen bei Oslo in Norwegen und Lyngby in Dänemark (mit Bromme in Dänemark und Segebro-Arlöv in Schonen) erwähnt[7].

1 *Perraud* 1963, 171; *Narr* 1966, 17–19.
2 Aus einem Fund von zerspaltenen Damhirschknochen aus Hollerup, Jütland, Dänemark, meint *J. Brøndsted* Spuren von interglaziaren Menschen vor 50–100 000 Jahren erschließen zu können (1960, 21).
3 Über die archäologischen Datierungsmethoden und Grundbegriffe siehe *Mats P. Malmer*, De kronologiska grundbegreppen (mit englischer Zusammenfassung), Fv 63, 1968, 81–91, *Bertil Almgren*, Bronsnycklar och djurornamentik vid övergången från vendeltid till vikingatid, Uppsala 1955, 70–76, und *Bo Gräslund*, Relativ datering. Om kronologisk metod i nordisk arkeologi, in: Tor 16, 1974, 9–86, 113–159.
4 *H. Seger*, in: GuI I 1936, 1; *Gräslund*, 97–112.
5 *Filip* I, 332. Vgl. *Leroi-Gourhan* 1964, 88. 6 *Filip* II, 751.
7 *Filip* I, 462, 12 f, II, 751, 1136, 1417, 926 (die Artikel „Nørre Lyngby"); *Narr* 1966, s. Sachregister s. v. Hamburgium, Ahrensburgium, Remouchamps-Gruppe, Swiderium, Lyngby – bzw. Bromme-Gruppe; *Hagen* 1967, 23–26; *Brøndsted* 1960, 35 bis 44. Vgl. auch *Bengt Salomonsson*, Sveriges äldsta kontakt med Västeuropa. En boplats vid Segebro i Skåne, in: PxTh, 1–25. Vgl. *Filip* II, 1277 (Segebro u. Arlöv); *Pörtner* 1964, 114–145. Hierher zählt *N. Ch. Brøgger* auch die Komsa-Kultur (s. u.) im nördlichen Norwegen (1961, 193).

b) Mesolithicum (die mittlere Steinzeit, in Skandinavien die ältere Steinzeit genannt), um 8000–3500. Für die Ostsee sind einige Entwicklungsstufen (Yoldia-Meer, die Ancylus-Süßwassersee und das Litorina-Meer[8]) zu verzeichnen. Das Klima war anfangs schlechter; die Menschen lebten von Jagd, Fisch- und Vogelfang, Sammeln von Muscheln und anderen Naturgaben. Während der späteren zwei Stufen wurde das Klima wärmer (in der Litorina-Zeit wärmer als jetzt). Man domestizierte Tiere und stellte Schiffe (Monoxyle, „Einbäume") aus Baumstämmen her, von denen eines uns aus Perth in Schottland, um 6000 v. Chr., bekannt ist[9]. Eine ergiebige Fundstelle ist Star Carr, Derbyshire, England, 8. Jahrtausend, wo man auf Steinartefakte, beinerne Harpunen und Hirschgeweihe gestoßen ist[10].

Die nördlichen Kulturen dieser Zeit sind die sog. Stielspitzen- und Steinbeil-Kulturen[11]. Mit der erstgenannten verwandt sind die Hensbacka-Kultur an der schwedischen Westküste[12] und die Fosna-Kultur von Bergen bis Helgoland (auch in dem norwegischen Østfold) nebst der vielleicht älteren Komsa-Kultur im norwegischen Finnmarken[13]. Zu den letzteren gehören die Maglemose- und Ertebølle-Kulturen in Dänemark (auch die Gudenå-Kultur in Jütland)[14], die mit dem 7. bzw. 4. Jahrtausend anfangen[15]. Die Maglemosekultur (der Name nach dem großen Moor, Magle mose, bei Mullerup in Dänemark) dehnte sich von Ulster westwärts bis nach Rußland im Osten aus[16]. Das gut gemachte Boot aus Pesse, Provinz Drenthe, in Holland ist mittels der C14-Methode auf 6250 v. Chr. datiert worden[17]. Aus Ertebølle stammen die berühmten, von Worsaae im Jahre 1850 erst richtig ausgewerteten Køkkenmøddinger, „Küchenabfälle" (in archäologischen Werken oft fälschlich Kjökkenmöddinge geschrieben)[18].

c) Neolithicum (die Jungsteinzeit), um 3500–2000 (im Norden 3000–1500[19]). Jetzt kam Ackerbau auf und damit Seßhaftigkeit, von der sog. Trichterbecher-Kultur vom Süden nordwärts getragen[20]. In England, von Sussex bis Devon,

8 *Filip* II, 1652, I, 29 f, II, 724; *Narr* 1966, 323.
9 *Filip* II, 809; *Narr* 1966, 339.
10 *Filip* II, 1365; *Narr* 1966, 332.
11 *Filip* II, 810.
12 *N. Niklasson*, Hensbacka. En mesolitisk boplats i Foss socken (= Studier i nordisk arkeologi, 6), Göteborg 1965.
13 *Filip* I, 368 f, 622 f; *Narr* 1966, 331; *Hagen* 1967, 26–43; *Brøndsted* 1960, 44–46; *Holle* I, 1970, 247–252.
14 *Filip* II, 753 f, I, 337; *Narr* 1966, 331–336; *Brøndsted* 1960, 57–131; *Holle* I, 1970, 245 f.
15 *Perraud* 1963, 11.
16 *Grahame Clark*, World Prehistory. An Outline, Cambridge (1961) 1962, 69.
17 *Clark*, aaO 70.
18 *Brøndsted* 1960, 115–118; *Filip* I, 605; *Narr* 1966, 321, 334, 338. – Über J. J. Worsaae s. *Gräslund* (vgl. Anm. 3) 113–118.
19 Über die folgenden Kulturen siehe *Holle* II, 659–665; *P. V. Glob*, Danske oldtidsminder, Kopenhagen 1967.
20 *Filip* II, 1486–1488; *Brøndsted* 1960, 151 f; *Strömberg* 1968, 149 f.

kam das Volk der Windmill-Hill-Kultur vom Kontinent[21]. Die aufeinanderfolgenden Perioden (jedenfalls im Norden) sind:

α) Die frühneolithische Zeit (früher Dolmen-Zeit genannt) in Mitteleuropa 3500–, im Norden 3000–2300, für den Norden in drei Stufen (FN A, B und C) eingeteilt. Beispiele: Barkær in Jütland mit zwei Langhäusern, bis zu 85 m lang und 6,5 m breit,[22] ferner Svenstorp, Ksp. Skabersjö, und Simris, beide in Schonen[23].

β) Die mittelneolithische Zeit (früher Ganggräber-Zeit) 2300–1800[24]. Beispiele: der „Einbaum" und der Hausrindschädel aus Warndorf, Kr. Eutin, Schleswig-Holstein[25], weiter das wichtige Steinzeitdorf in Dags mosse, Ksp. V. Tollstad, Östergötland[25a].

γ) Die spätneolithische Zeit (früher Steinkisten-Zeit) 1800–1500. Beispiel: der Wohnplatz bei Gug, Ksp. S. Tranders, südlich von Ålborg, Jütland, mit dem Hausrest eines Dolchhandwerkers[26].

Um die Mitte des Mittelneolithikums traten die Grubenkeramiker an der schwedischen Küste auf, mit zahlreichen Wohnplätzen in Uppland, Blekinge, Schonen (Jonstorp) und auf Gotland[27]. Um 2000 finden wir die Glockenbecher-Kultur, in England „Beakers" genannt[28], und nach ihr die Streitaxt- (oder schnurkeramische) Kultur fast in dem ganzen Gebiet (Sachsen–Thüringen, Norden)[29]. In Skandinavien und Finnland wurde dieses Volk Träger der sog. Bootaxt-Kultur. Funde auf Gotland zeigen Kontakte mit der schwedischen Bootaxt-Kultur, der norddeutschen Streitaxt-Kultur und sowohl mit einer nordschwedischen Schiefer-Kultur (Beispiel: Bjurselet, Ksp. Byske) als auch mit einer Fang-Kultur im Baltikum[30].

21 *Atkinson* 1956, 144–148 (Windmill Hill liegt nahe Avebury in Wiltshire).
22 *Filip* I, 89.
23 *Bengt Salomonsson*, An early Neolithic Settlement Site from S. W. Scania, LUHM, 1962–1963, Lund 1963, 65–122; *Berta Stjernquist*, An early Neolithic Settlement Site at Simris in S. E. Scania, LUHM, 1964–1965, Lund 1965, 32–70.
24 „Hier muß ich auf einen Gegensatz zwischen den archäologischen und den pollenanalytischen Datierungen hinweisen. Die Archäologen rechnen jetzt durchgehend mit einer späteren Datierung als die Geologen. Bezeichnend ist beispielsweise, daß in der Arbeit über das Gräberfeld in Västerbjärs (Stenberger, 1943) der Geologe Munthe (1943, 19) das Ende der Ganggräberzeit auf 2200 v. Chr. ansetzt, der Archäologe Stenberger (112) dagegen auf 1800. Es ist wichtig, daß man berücksichtigt, welche dieser Auffassungen einer Zeitangabe zugrunde liegt... Zeuner (1946) kommt bei Erörterung dieser Probleme zu dem Ergebnis, daß die sicherste Datierung die geochronologische ist" *(Lundholm* 1949, 185).
25 *Hermann Schwabedissen*, Zwei Moorfunde der Steinzeit aus Schleswig-Holstein. in: StEVF, 1968, 20 f; *Günter Nobis*, Das „Rind" aus dem Warnsdorfer Moor bei Ratekau, Kr. Eutin, in: StEVF, 28–36.
25a *O. Frödin* 1910, 29–77; MASvR 1965, 205.
26 *Brøndsted* 1960, 311 f.
27 *Filip* II, 1255.
28 *Atkinson* 1956, 154–158.
29 *Filip* I, 411–416, II, 1393; *J.-E. Forssander*, Die schwedische Bootaxtkultur, Lund 1933, 194–198; *Briard* 1959, 31–35; *Malmer* 1962, 680–710.
30 *Filip* I, 128; *Jerker Rosén*, in: DSH, 1966, 75 f.

Gehört das Steinzeitvolk zu den Germanen? Diese Frage ist bisher ungelöst geblieben und vielleicht unlösbar. Das Material ist bis jetzt zu spärlich[31]. Man meint oft, eine indogermanische Bevölkerung sei erst mit dem Anfang oder der Mitte der neolithischen Periode, mit der Bronzezeit oder sogar erst um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts eingewandert[32]. Die Archäologen Gustaf Kossinna (1858–1931), Sophus Müller (1846–1934), Gustav Schwantes (1881–1960) u. a. haben geglaubt, „die Germanen wären aus der Vereinigung der Megalithiker und der schnurkeramischen Einzelgrableute hervorgegangen"[33]. Später wurde die Vermutung geäußert, daß erst die Schnurkeramiker „wenn nicht mit den Indogermanen, so doch mit einem indogermanischen Volk gleichzusetzen seien"[34]. Noch 1970 ist von der „Indogermanisierung Mitteleuropas" die Rede[35]. Ein paar Funde sprechen jetzt dagegen, vor allem der sog. „Fischer aus Barum". In Bäckaskog, Barum, Ksp. Kiaby in Schonen, fand man 1941 ein Grab mit einem Skelett in Hockerstellung, entweder das eines Mannes[36] oder das einer Frau[37]. Die Frage des Geschlechtes ist jetzt gelöst[38]. Dieses weibliche und andere Skelette zeigen „keine größeren Abweichungen von den Schweden unserer Zeit"[39], sondern vielmehr „ausgeprägte nordische Rassekennzeichen"[40]. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß „Schwedens Bevölkerung schon in der Epoche 8000–5000 v. Chr. von nordischer Rasse gewesen ist"[41]. Dasselbe gilt von dem ganzen in unseren Tagen germanischen Gebiet: „La population de l'aire d'extension des Germains n'a pas changé depuis le néolitique."[42] Neuere Untersuchungen ergaben,

31 *Brøndsted* 1960, 134 f. Übersicht über die menschlichen Funde 132–136.
32 Siehe *de Vries* 1956, 83. Nach *Marstrander* 1963, 182 f, sind die Angehörigen des Streitaxtvolkes die ersten Indogermanen im Norden, nach *Gebhardt* 1970, 46, in Deutschland. Vgl. DSH 1966, 68. *Carl-Axel Moberg* warnt davor, Kulturbezirke und Sprachgebiete ohne weiteres zusammenzustellen (Innan Sverige blev Sverige, Stockholm [3]1968, 53).
33 *Schwantes* 1939, 309.
34 *Schwantes* 1939, 311.
35 *Gebhardt* 1970, 41–72. Oft gilt die *Jastorf*-Kultur (Hannover, Schleswig-Holstein, Jütland, ab 550 v. Chr.) als „die älteste, in diesem Raum archäologisch nachweisbare germanische Kultur" (*Filip* I, 552). So auch *Buchholz* 1968b, 116.
36 *Folke Hansen*, Fiskaren från Barum – från äldre stenålder, HVH [3] 1941, 13–19; *Märta Strömberg*, in: MASvR 1965, 73.
37 *W. Holmqvist* 1949, 15, 32; DSH, 1966, 53; *Brøndsted* 1960, 134.
38 Mit Hilfe des berühmten Archäo-osteologen *J. L. Angel* am Smithsonian Institute, U.S.A., hat *N. G. Gejvall* feststellen können, „that ‚the fisherman from Barum' was a woman" und daß der Zustand des Skelettes „indicates many births – at least 10 to 12" (*Nils-Gustaf Gejvall*, The Fisherman from Barum – mother of several children!, Fv, 1970, 289).
39 DSH 1966, 54.
40 *Holmquist* 1949, 15. Vgl. *Carl M. Fürst*, Stenåldersskelett från Hvellinge i Skåne och något om våra fornkranier, Fv, 5, 1910, 13–29, besonders 21. In Deutschland sind noch keine Skelette aus dieser Zeit gefunden worden (*Pörtner* 1964, 133, 141).
41 *Holmquist* 1949, 15, ausführlicher 22. Vgl. *H. Seger*, in: GuI I 1936, 1–40, besonders 36–39, *Knud A. Larsen*, in: Kuml, 1955, 60.
42 *Henri Hubert* 1952, 110, vgl. 163.

daß die Indizien für eine streitaxtvölkische Einwanderung auf der Skandinavischen Halbinsel unsicher sind[43], ja, man spricht sogar von einer Kulturkontinuität zwischen der Grubenkeramik-Kultur und der Ertebølle-Kultur[44].

B. Die Bronzezeit

Ohne scharfe Abgrenzung (man spricht sogar von einer Zwischenperiode: Chalcolithicum oder Eneolithicum[45]) geht die Steinzeit in die Bronzezeit über. Diese erstreckt sich in Mittel- und Osteuropa auf einen etwas früheren Zeitraum als in Westeuropa[46], für das man folgende Perioden unterscheiden kann[47]:

a) Die *Frühbronzezeit*, um 1700–1400. Eine Kulturform war die sog. Food-Vessel-Kultur mit ihrem Zentrum in Schottland und Nordengland[48]. Auf Irland gab es in dieser Zeit eine bedeutende Metallindustrie, deren Goldplatten in England und auf dem Kontinent begehrt waren[49]. Eine andere Kulturform bildete die hohe Wessex-Kultur mit Geschäftsverbindungen über Mitteleuropa und die ägäische Welt bis nach Ägypten[50]. „It is too novel to have arisen other than by the intrusion of a continental (Brittany?) group."[51]

b) Die *mittlere Bronzezeit* um 1400–1100 oder sogar erst um 800.

c) Die *Spätbronzezeit* um 1100–700, von dem bayerischen Forscher Paul Reinecke, auf Grund süddeutschen Materials, Hallstattzeit A und B genannt[52].

Im nordischen Gebiet (mit Schleswig-Holstein und Lüneburg) wird die Bronzezeit auf rund 1500–600 v. Chr. angesetzt mit nur zwei Unterperioden: *Ältere Bronzezeit* (1500–1000) mit wichtigen Fundorten, z. B. Pile im Ksp. Tygelsjö in Schonen[53], Kiukainen in Satakunta, Finnland (die Kiukas-Kultur genannt)[54], und Ruskeneset südlich von Bergen in Norwegen[55], und *Jüngere*

43 *Mats P. Malmer* 1962, 677–680 und 817–821; *Ders.* 1964–1965, 200.
44 *Mats P. Malmer* 1969, 87–101.
45 *Perraud* 1963, 47.
46 *Marija Gimbutas* zählt folgende drei Perioden in diesem Gebiet: Frühbronzezeit 1800–1450, Mittelbronzezeit 1450–1250, Spätbronzezeit 1250–750 (1965, 31).
47 Sir *Cyril Fox*, Life and Death in the Bronze Age, London 1959, XVII f; *Filip* I, 171; *Briard* 1959, 7. Vgl. *Behn* 1967, 24–26, und zum ganzen chronologischen Problem *Alex. Leyden*, Chronologie der Bronzezeit, Kiel 1955.
48 Siehe *D. D. A. Simpson*, Food Vessels: associations and chronology, in: StAE, 1968, 197–211.
49 *Fox* 1959, 71–89; *Briard* 1959, 58 f.
50 *Stuart Piggott*, Early Bronze Age in Wessex (Proceedings of the Prehistoric Society, 1938); *Fox* 1959, XX f, 90 f; *Briard* 1959, 59–61; *Atkinson* 1956, 158–165.
51 *Fox* 1959, 90.
52 *Filip* I, 459; *Briard* 1959, 6.
53 *O. Montelius*, Ett fynd från vår bronsålders äldsta tid, in: KVHAA Månadsbl. 1880, 129–158.
54 *Gimbutas* 1965, 652.
55 *Baudou* 1964, 137–140, 144 f.

Bronzezeit (1000–600)[56] mit Voldtofte auf der Insel Fünen in Dänemark und Skälby bei Enköping in Schweden[57]. Ausgrabungen in Schonen „weisen auf eine ackerbauende Bevölkerung mit festen Wohnsitzen hin" und zeigen „eine Besiedlung mit dicht beisammen liegenden Konzentrationen"[58].

Bemerkenswert ist, daß Bronzezeit und Eisenzeit scharf getrennt sind. „Es gibt keine Belege dafür ... daß Periode VI der Bronzezeit teilweise mit der Periode I der Eisenzeit parallel läuft"[59], was aber nicht hindert, daß man im 7. Jh. in Schleswig-Holstein, Dänemark und Schonen schon eisenzeitliche Kultureinflüsse aus Mitteleuropa wahrnimmt[60]. Im Gegensatz zu anderen Forschern sieht Baudou die jüngere Bronzezeit „als eine für den Norden wechselreiche Zeit an, in der die nordische Kulturentwicklung die ganze Zeit die größeren Geschehnisse in Mitteleuropa widerspiegelt"[61].

C. Die Eisenzeit

Die Anfänge der Eisenzeit liegen merkwürdigerweise im Dunkeln. Die bebauten Bezirke sind kleiner, die Funde an Zahl weniger und ärmer als vorher. Das Klima verschlechterte sich, und der Norden wurde durch das Eindringen der Kelten in Deutschland von Zentraleuropa abgeschnitten[62]. Die Perioden sind folgende:

a) Die *ältere Eisenzeit* (500 v. Chr. – 400 n. Chr.), die folgende Unterperioden umfaßt:

α. die *älteste Eisenzeit* (500–300 v. Chr.), über die wir sehr wenig wissen, außer hinsichtlich Jütland und den Inseln Gotland, Öland und Bornholm[63].

56 Nach *Brøndsted* dauert sie 900–5–400 (1962, 5).
57 *Baudou* 1964, 142, 152–154. Über das Ende der Bronzezeit s. *Baudou* 1960, 138.
58 *Berta Stjernquist,* Beiträge zum Studium von bronzezeitlichen Siedlungen (= AArchL 8), 1969, 165. Vgl. *Brøndsted* 1962, 253–258.
59 *Baudou* 1960, 131. Vgl. *Hagen* 1967: „The contrast between old and new is so sharp that one is tempted to imagine that the collapse was brought about by violent change" (112).
60 *Baudou* 1960, 137 f. *Ders.*, in: *Briard* 1964, 151 f.
61 *Baudou* 1960, 149.
62 *Sune Lindqvist,* Den keltiska Hansan, Fv, 15, 1920, 113–135; *T. Bergeron – M. Fries – C.-A. Moberg – Folke Ström,* „Fimbulvinter", Fv, 51, 1956, 1–18 (mit deutscher Zusammenfassung. Vgl. *A. V. Ström* 1969, 260); *Holmqvist* 1949, 109 f; *Eric Graf Oxenstierna,* Järnålder, guldålder (mit 108 ganzseitigen Bildern), Stockholm ²1959, 12–26; *Behn* 1962, 91–93; *Moberg* 1968, 60–67 (mit Literaturangaben 119 f).
63 S. darüber *Erik Nylén,* Kontakt erhållen mellan äldre och yngre förromersk järnålder, Fv, 57, 1962, 257–276 (mit deutscher Zusammenfassung).

β. die *keltische Eisenzeit* (300 – ±0)[64]. Die Kelten saßen südlich von einer Linie Holland–Leipzig–Breslau, und die Germanen nördlich davon unterhielten zu ihnen oft kriegerische Beziehungen. Trotzdem fanden gewisse keltische Kulturelemente bei den Germanen Eingang[65],

γ. die *römische Eisenzeit* (±0 – 400 n. Chr.). Als die Herrschaft der Kelten gebrochen war, öffneten sich die Wege gegen Süden, und die Germanen traten in Kriegs-, Handels- und Kulturkontakt mit den Römern[66]. Um 250 nach Christi Geburt kennen wir die Wohnsitze der verschiedenen Stämme[67] (s. Karte S. 12).

Eine spezielle Frage ist die nach Heimat und Ursprung der Goten. Die Forscher behaupteten lange, diese hätten ursprünglich im heutigen Schweden (Västergötland, Gotland) gesiedelt und zu Beginn der römischen Eisenzeit die Gebiete an der unteren Weichsel besetzt[68]. Von archäologischer Seite sind dann die Auswanderungen um Christi Geburt aus Väster- und Östergötland in das Weichselgebiet bezweifelt worden[69]. Die ausdrückliche Aussage des Goten Jordanes: „Von dieser Insel Scandza, erzählt man, sind die Goten einst – wie aus einer Werkstatt der Völker oder einem Mutterschoß der Völkerschaften – mit ihrem König namens Berig[70] ausgewandert[71]" soll, gemäß Curt Weibull, von Nicolaus Ragvaldi, dem schwedischen Gesandten, im Jahre 1431 mit Hes. 38 f verknüpft worden sein[71a]. Die Theorie müsse aus gelehrter, alttestamentlich inspirierter Tradition stammen und verdiene nur wenig Zutrauen. „Die wirkliche ‚Urheimat der Goten' ist – das Alte Testament."[72]

Jetzt hat aber der Altmeister der nordischen Philologie, Elias Wessén, darauf hingewiesen, daß 1. die ostnordischen (besonders die gutische auf Gotland) und gotischen Sprachen einander mehr verwandt sind als die anderer germanischer Gruppen, 2. daß die Volksnamen *götar* (Göten), *gutar* (Gotländer) und *goter* (Gothen) etymologisch nicht zu trennen sind (vgl. *Göta älv* < *Gauta elfr,* „Fluß der Gothen", in Västergötland mit der Mündung bei der Stadt „Göteborg", Gothen-burg)[73]. Dadurch wächst die Glaubwürdigkeit der Jordanes-Stelle, was auch der Latinist Josef Svennung betont[74], und wir können mit einer Göten-Gothen-Heimat in Südschweden rechnen.

64 *de Vries* 1960b, 20–34. 65 *Holle* V, 1971, 2223–2237.
66 *Gebhardt* 1970, 73–94.
67 *Sture Bolin,* Romare och germaner, Stockholm 1927, 63–74; *Schwarz* 1956.
68 *O. Almgren* 1934, 317 f; *Helm* 1937, 7; *Eric Graf Oxenstierna* 1948; *Jan Filip,* in: *Filip* I, 426; *Ernst Schwarz* 1951, 13–153; *J. Kmieciński,* Zagadnienie tzw. kultury gocko-gepidzkiej na Pomorzu wschodnim w okresie wczesnorzymskim (= Acta archaeol. Lodziendzia, 11), Łódź 1962 (mit engl. Zusammenfassung: Problem of the so-called Gotho-Gepidian culture in Eastern Pomerania in the early Roman period).
69 Siehe *Moberg* 1968, 72–78, 120 f, besonders 75.
70 Der erste bekanntgewordene Mannes- und Königs-Name Skandinaviens *(Oxenstierna* 1959, 26).
71 Jordanes, Orig. Get. 4.
71a *C. Weibull,* Die Auswanderung der Goten aus Schweden, Göteborgs Kungl. Vetenskaps och Vitterhets-samhälles handlingar, VI, Ser. A, Bd. 6: 5, Göteborg 1958, besonders 10–21.
72 *Moberg* 1968, 77.
73 *E. Wessén,* Nordiska folkstammar och folknamn, Fv, 64, 1969, 1929 (Zusammenfassung in: *Wessén* 1968, 26 f). Vgl. *Karsten,* in: GuI II 1936, 471–475.
74 *Wessén* 1968, 21 f, 28; *Ders.* und *J. Svennung,* Studia Gotica, KVHAA, Ant. ser. 25, 1972.

Die Mitte des zweiten nachchristlichen Jhs. brachte gewaltige Völkerverschiebungen, die mit dem sog. Markomannenkriege zusammenhängen[75]. Goten und Langobarden drangen in südöstlicher Richtung, Burgunden und Wandalen hundert Jahre später nach Südwesten vor[76].

b) Die *jüngere Eisenzeit* (400–1050)

α. die *Völkerwanderungszeit* (400–550). Schon um 370 n. Chr. haben die altaischen Hunnen (in China als *hiung-nu* bekannt) den Ostgotenkönig Ermanarich am Schwarzen Meer besiegt, um dann nach Westen weiterzuziehen[77]. Unter Attila (433–453) überschritten sie den Rhein und drangen in Italien und Gallien ein. Der römische Feldherr Aëtius und der westgotische König Theoderich versperrten ihnen jedoch im Jahre 451 auf den Catalaunischen (Mauriacensischen) Feldern an der Seine den Weg[78]. Das alles gab den Anlaß zur sog. germanischen Völkerwanderung mit großen Verlagerungen und Ausdehnung der germanischen Machtsphäre über fast ganz Europa[79]. Nach Alarichs Eroberung von Rom 410 und Odovakars Machtübernahme 476 ging die Herrschaft von den Römern auf die Germanen über[80].

Die Langobarden, deren Heimat man auf Gotland hat suchen wollen[81], besetzten 489 das Rugiland (nördliches Niederösterreich) und 526/27 Pannonien (Westungarn), zogen aber 568 unter König Alboin nach Italien ab[82]. Anfang Dezember dieses Jahres fiel Mailand in ihre Hände[83].

Um 450 begannen die Angeln, Sachsen und Jüten, die Britischen Inseln zu bevölkern und germanische Reiche zu gründen[84]. Die Germanenstämme des Kontinents sind während dieser Zeit zum Christentum übergetreten. Als erste bekehrten sich gegen Ende des 4. Jhs. die Westgoten an der unteren Donau durch Wulfila (Übertritt des Häuptlings Fritigern) zum Arianismus[85]. Dann

75 Eine Übersicht über alle Fragen der Abstammung, Wanderungen und Landnahme gibt *Ernst Schwarz*, Probleme und Aufgaben der germanischen Stammeskunde, GRM, 36, 1955, 97–115; vgl. *de Vries* 1960b, 45–61.
76 *L. Schmidt* 1934, 103–105. Für Jordanes Bericht über eine Auswanderung der Herulen aus Dänemark (Orig. Get. 3) zur selben Zeit sucht *Brøndsted* archäologische Stützen (1963, 272 f).
77 *L. Schmidt* 1934, 249–253; *Fr. Altheim* 1959, 350–354. – Das in *Heiðr.* bewahrte Hunnenschlachtlied (Edda[4], 302–312) kann sich auf die Schlacht Hunnen–Goten an der Weichsel beziehen (*Fr. R. Schröder* 1929, 15). Nach *Altheim*, 354–359, deutet das Lied auf Südrußland.
78 *Filip*, in: *Filip* I, 518 f; *G. Widengren*, Ryttarfolken från öster, Stockholm 1960, 7–20; *Fr. Altheim* 1962, 319–329.
79 *Schröder* 1929, 56–71.
80 *L. Schmidt* 1934, 304, 317–336, 448–451.
81 *L. Schmidt* 1934, 567. Nach *Joachim Werner* 1962, 10, wissen wir über ihre Heimat nichts Geschichtliches.
82 *L. Schmidt* 1934, 573–585; *Werner* aaO 13.
83 *Werner* aaO 15.
84 *Branston* 1957, 19–21; *D. M. Wilson* 1960, 29–38. Vgl. die Forschungsübersicht von *Ernst Schwarz* 1950–1951, 35–55.
85 Über die Bekehrungsgeschichte s. *P. Scardigli*, La conversione dei Goti al Cristianesimo, Conv. 1967, 47–86, über schwankende Kirchenzugehörigkeit und

folgten Ostgoten, Wandalen, Alanen und Langobarden (angeblich 550)[86]. In Südgallien wurden im 5. Jh. die Burgunder (vor 417) und etwas später die Franken Christen (498 Übertritt Chlodowechs)[87]. Die nächsten waren die deutschen Stämme im Binnenlande: die Alemannen, Ostfranken, Baiern[88].

β. die *Merowingerzeit*, in Schweden Vendelzeit genannt (550–800), bedeutet eine ruhigere Periode. Die Svear schufen eine Art Staatsgebilde im 6. oder 7. Jh. und mögen die Süd-Provinzen (Götaland) im 8. Jh. besiegt haben[89]. Gotland war ein selbständiger Bauernstaat, nur formell unter dem Svea-König[90]. Godfred (800–810) beherrschte ganz Dänemark (mit Schonen und Südjütland) vor 800[91], die Franken hatten das merowingische Reich in Frankreich, die Westgoten das ihrige in Spanien gegründet, Italien beherrschten erst die Ostgoten, dann die Langobarden. Nach 600 drangen die Slaven westwärts und trieben die Germanen zurück.

Um 600 wurden die Angelsachsen auf den Britischen Inseln bekehrt (Synode von Whitby 664)[92] und von dort aus bald Mission unter den Friesen, Hessen und Thüringern getrieben[93]. Die Sachsen wurden erst im 8. Jh. mit Gewalt christianisiert[94]. Die neue Lehre und Sitte drang überall nur allmählich durch[95].

γ. die *Wikingerzeit* (800–1050). Nur die nordischen Völker blieben während dieser Zeit noch Heiden. Die Svear beherrschten die schwedische Ostküste bis Blekinge vom 10. Jh. ab und gründeten um 800 das russische Reich. Erst Olof Skötkonung (um 1000) war sicher König sowohl über die Svear als auch über die Götar[96]. Norwegen wurde von Harald Harfagr (Schönhaar) um 900 vereinigt, und Island, von norwegischen Bauern 850 entdeckt und ab 870 besiedelt, wurde 930 ein selbständiger Staat.

Die verschiedenartigen Wikingerzüge (private Plünderungen, staatliche Operationen, kolonisierende Kriegszüge, Handelsreisen) gingen von Schweden ostwärts, den russischen Flüssen entlang zum Schwarzen Meer und nach Byzanz (Miklagård), von Dänemark und Norwegen westwärts nach England und zur

Besonderheit des germanischen Arianismus s. *Helm* 1937, 70–74; *Schuster* 1941, 92–98, und *Gebhardt* 1970, 103.
86 *Helm* 1937, 74 f, *Ders.* 1953, 9.
87 *G. Tessier*, La conversion de Clovis et la christianisation des Francs, Conv. 1967, 149–189; *Gebhardt* 1970, 110, mit reicher Diskussionsliteraturangabe 112 f.
88 *Helm* 1953, 9; *Gebhardt* 1970, 145–147.
89 Über die Diskussion siehe DSH, 1966, 192–194.
90 *Bengt Söderberg*, Gotland i historien, Stockholm 1955, 34–43.
91 DH 1962, 89–94.
92 *Schuster* 1941, 101–103.
93 *S. Brechter*, Zur Bekehrungsgeschichte der Angelsachsen, Conv. 1967, 191–215, und *H. Löwe*, Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit, aaO 217–261; *Schuster* 1941, 103–107.
94 *Schuster* 1941, 108–110.
95 *Philippson* 1929, 40–43; *Helm* 1953, 9 f; *Karl Hauck*, Die Ausbreitung des Glaubens in Sachsen usw., in: Frühm. Stud. 4, Berlin 1970, 138–172.
96 DSH 1966, 194.

atlantischen Küste[97]. Von den nordischen Völkern wurden zuerst die Dänen von Harald Gormsson Blaatand (Blauzahn) in Jellinge nach 952 dem Christentum zugeführt[98], Norwegen von Olaf Tryggvason und Olaf dem Heiligen im 10. Jh., Schweden von Olof Skötkonung im Jahre 1000[99], Island durch Beschluß des allgemeinen Thinges *(allþingit)* im selben Jahre (Ari, Ísl. 7) und Gotland wahrscheinlich 1029 (Guta saga 3)[100].

3. Geschichte der Forschung

A. Vier Phasen

Die Geschichte der Erforschung der germanischen Religion[1] braucht hier nicht geschrieben zu werden, weil diese in ihren Hauptlinien bereits vorliegt[2]. Die erste Phase, die der geschichtlich und mythologisch interessierten kirchlichen Schriftsteller (s. u. S. 42–44) endet mit der „Historia gentium septentrionalium" des upsaliensischen Erzbischofs *Olaus Magnus* 1555–1557[3]. Die während des Mittelalters unbekannte „Germania" von *Tacitus* erschien 1470 in Venedig.

Dann folgte während der zweiten Phase die Herausgabe der wichtigsten nordischen Quellen durch die Kreise um den dänischen Medizinprofessor *Ole Worm* und den isländischen Bischof *Brynjólfur Sveinsson* (Snorris Edda 1609, die poetische Edda 1640 entdeckt und 1787 ediert)[4]. Der schwedische Reichsantiquar *Olof Werelius* gab u. a. die Gautreks- und Hrolfs-Sagen (1664) und die Hervararsaga (1672) heraus und nahm die Runenkunde und die Archäologie in Angriff. Diese Epoche der Forschung ist von dem unermüdlichen Sammler der Traditionen und Parallelen *Trogillus Arnkiel* in seiner „Cimbrischen Heyden-Religion", Hamburg 1690, und von dem Archäologen

97 *Askeberg* 1944, 1–15; DSH, 1966, 140–159, 170–175.
98 DH 1962, 226–234; *L. Musset* 1967, 307–310.
99 DSH 1966, 200–209; *L. Musset* 1967, 310–315.
100 *Söderberg* aaO 37 f.
1 Zur allgemeinen Germanen-Forschung siehe *Theobald Bieder,* Geschichte der Germanenforschung, I (1500–1806), Leipzig ²1939, II (1806–1870), Leipzig 1922, III (1870 bis zur Gegenwart), Leipzig–Berlin 1925.
2 Siehe z. B. *R. F. Merkel,* Anfänge der Erforschung germanischer Religion, ARW, 34, 1937, 18–41; *Jan de Vries,* Der heutige Stand der germanischen Religionsforschung, GRM, 33, 1951–52, 1–11; *Ders.,* Altgermanische Religionsgeschichte, I, ²1956, 50–82; *Ders.,* Forschungsgeschichte der Mythologie, Freiburg–München 1961, passim; *Horst Seipp,* Entwicklungszüge der germanischen Religionswissenschaft (Diss. Bonn), Berlin 1968.
3 *Merkel* 1937, 18 f; *de Vries* 1956, 50.
4 *Merkel* 1937, 19 f.

Joh. Georg Keysler in seinen „Antiquitates selectae Septentrionales et Celticae", Hannover 1720, zusammengefaßt worden[5].

Die im strengen Sinne wissenschaftliche Erforschung germanischer Religion leitet die dritte Phase ein und beginnt mit *Jacob Grimms* Buch „Deutsche Mythologie", Gütersloh 1835[6]. Er benutzte alle schriftlichen Quellen, sammelte Sagen, Märchen und Traditionen, untersuchte Personen- und Ortsnamen und fügte alles zu einem Bilde der germanischen Mythen als einem spezifischen Ganzen zusammen[7]. Ihm folgte insbesondere der Dichter *J. L. Uhland* mit „Der Mythos von Thôr nach nordischen Quellen", Stuttgart und Augsburg 1836, und einem postumen unvollendeten Werk über Odin[8]. Dieser hat damit angefangen, die verschiedenen Formen germanischer Religion voneinander zu unterscheiden. In den Fußstapfen Grimms wandelten weiter *F. Wilh. Schwartz* „Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum", Berlin 1849, „Der Ursprung der Mythologie dargelegt an griechischer und deutscher Sage", Berlin 1860, und „Indogermanischer Volksglaube", Berlin 1885, der zum ersten Mal zwischen „niederer" und „höherer" Mythologie trennte, *Wilh. Mannhardt* „Germanische Mythen", Berlin 1858, „Wald- und Feldkulte", Berlin 1875–77, und „Mythologische Forschungen", Straßburg 1884, der zuerst mit dem methodischen Sammeln von Riten, Volksvorstellungen und Gebräuchen, auch heutigen, begann[9], und der Handbuchverfasser *Adolf Holtzmann* „Deutsche Mythologie", Leipzig 1874. *H. Petersen* „Om Nordboernes Gudedyrkelse og Gudetro i Hedenold", København 1876, hat den Grundstein für die These gelegt, der Kult der Asen, und vor allem Odins, sei von Deutschland nach Norden gewandert[10].

Eine Methode, die sich erst mehr als ein halbes Jh. später durchgesetzt hat, erprobte der lange totgeschwiegene Schwede *Viktor Rydberg* (s. u. S. 51, Anm. 2). Das Werk des norwegischen Historikers und Antiquars *P. A. Munch* „Nordmændenes ældste Gude- og Heltesagn", Christiania 1880[11], hat in seiner Heimat so große Bedeutung erlangt, daß eine vierte Auflage 1967 von Anne Holtsmark herausgegeben worden ist, in der sie das Buch als gewissermaßen unübertroffen bezeichnet (S. 5). Andere Handbuchverfasser waren *Wolfgang Golther* „Handbuch der germanischen Mythologie", Leipzig 1895, und *E. H. Meyer* „Indogermanische Mythen", Berlin 1883–87, „Germanische

5 *Merkel* 1937, 28–30, 38 f. – Die nordischen Texte und archäologischen Ergebnisse wurden bekanntgemacht durch *C. Ch. Rafn,* gestorben 1864 (siehe *Ole Widding,* Carl Christian Rafn, in: BONIS, 1964, 7–22).
6 *de Vries* 1956, 53 f; *Seipp* 1968, 19–24. *Grimms* Werk wird im folgenden in der Ausgabe von 1953 benutzt.
7 *Stroh* 1952, 639; *de Vries* 1961b, 163–165.
8 Herausgeg. in: Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, VI, Stuttgart 1868, 129–426.
9 *de Vries* 1956, 54–56; *Seipp* 1968, 29–36.
10 *Helm* 1968, 5.
11 Von der 2. Auflage an „Norrøne Gude- og Heltesagn" betitelt.

Mythologie", Berlin 1891, und „Mythologie der Germanen", Berlin 1903[12]. Diese dritte Phase ist also vor allem durch die Beschäftigung mit der Mythenwelt der Germanen charakterisiert. Während ihrer letzten Jahre wurde ein durch den Norweger *Sophus Bugge* und sein Werk „Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse", I, Kristiania 1880[13], hervorgerufener Streit ausgekämpft. Seine These, daß die altnordischen Mythen der beiden Edden auf Vorstellungen spätantiker, christlicher und jüdischer Erzählungen zurückgehen, wurde von der Mehrzahl der damaligen Germanisten als endgültige Wahrheit übernommen[14], hingegen von den Philologen *Karl Müllenhoff* und *Finnur Jónsson* bekämpft[15]. Ein Kennzeichen der dritten Phase ist auch die Zusammenarbeit der Religionsgeschichte mit Archäologie, Runenforschung, Ortsnamenforschung, Volkskunde, Sprachwissenschaft und sogar Indogermanenforschung[16]. Die Frage des Synkretismus war immer lebendig[17].

Die vierte Phase setzt mit der bahnbrechenden Arbeit von *Karl Helm* „Altgermanische Religionsgeschichte", I, Heidelberg 1913, ein[18]. Der Verfasser behauptet erstens, daß „die Mythen nicht die einzige Äußerungsform der Religion" sind[19], und behandelt deshalb auch andere Formen, vor allem den Kultus; zweitens spricht er nicht von einer einzigen germanischen Religion, sondern von verschiedenen Ausprägungen: der vorgeschichtlichen und der römerzeitlichen, der ostgermanischen, der westgermanischen usw.[20]. Darüber hinaus hat Helm auch das Fortleben der germanischen Religion in christlicher Zeit behandelt[21]. Die weitere Entwicklung der Forschung nach Helm läßt sich durch drei Buchtitel veranschaulichen: *Eugen Mogk* „Germanische Mythologie" (in: GGPh, Straßburg 1891) und „Germanische Religionsgeschichte und Mythologie" (Sammlung Göschen 15), Berlin und Leipzig 1914, sowie *Jan de Vries* „Germanische Religionsgeschichte", I–II, Berlin und Leipzig 1935–37. Während dieser Zeit werden die verschiedenen Seiten und die Entwicklungslinien der germanischen Religion herausgearbeitet. Eine selbständige, intuitiv gefaßte Darstellung der germanischen Religion als einer kollektiven Größe gab der dänische Philologe und Religionsgeschichtler *Vilhelm Grønbech* in seinem vierbändigen Werk „Vor Folkeæt i Oldtiden", 1909–1912, deutsche Übersetzung „Kultur und Religion der Germanen", 1–2, Hamburg 1937–1939.

12 *de Vries* 1956, 61 f; *Seipp* 1968, 35 f, 41 f, 44–47.
13 Deutsche Übers.: Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, München 1889.
14 *de Vries* 1956, 58 f; *Seipp* 1968, 38–41.
15 *Seipp* 1968, 41 f.
16 *Seipp* 1968, 48–90.
17 *Å. V. Ström* 1969, 240–244; *Seipp* 1968, 90–113.
18 *de Vries* 1956, 70–72; *Seipp* 1968, 120–129.
19 *Helm* 1913, 2.
20 Vgl. *Helm* 1937 und 1953.
21 *Helm*, Die Entwicklung der germanischen Religion; ihr Nachleben in und neben dem Christentum, GW 1926, 292–422.

Ein Grundproblem dieser Periode ist die Quellenfrage. Mehr und mehr beanspruchte die Altertumskunde ihren Platz unter den Quellenspendern. Schon früher war die große Sammlung von *Karl Müllenhoff* „Deutsche Altertumskunde", I–V, Berlin 1870–1908, von Bedeutung. Jetzt kamen Arbeiten hinzu wie *J. Hoops* „Reallexikon der germanischen Altertumskunde", I–IV, Straßburg 1911–1919, *O. Almgren* „Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden" (1927), Frankfurt am Main 1934, und *H. Schneider* „Germanische Altertumskunde", München 1938. In Mannhardts Nachfolge, aber unter moderneren Gesichtspunkten, beleuchteten zwei dänische Nordisten die alte nordische Religion mit späteren, ja, heutigen Volksbräuchen: *Axel Olrik–Hans Ellekilde*, „Nordens Gudeverden", Kopenhagen 1926–1955. Der erstere hatte die nordische Eschatologie untersucht: „Om Ragnarok", 1–2, Kopenhagen 1902, 1914, deutsche Übersetzung „Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang", Berlin und Leipzig 1922, der letztere hat ein großes Buch über die Geschichte von Weihnachten, „Vor danske Jul gennem Tiderne", Kopenhagen 1943, geschrieben.

Eine andere Quellengruppe, der jetzt Aufmerksamkeit zugewendet wurde, machten die späteren christlichen Texte aus. Eine begrenzte Untersuchung führte die Dissertation von *R. Muus* „Die altgermanische Religion nach kirchlichen Nachrichten aus der Bekehrungszeit der Südgermanen", Bonn 1914, durch. Umfassender waren *Wilh. Boudriot* „Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jh.", Bonn 1928, *H. Achterberg* „Interpretatio Christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden", Leipzig 1930, und *Hans Vordemfelde* „Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten, 1, Der religiöse Glaube", Gießen 1923. Eine skeptischere Einstellung in bezug auf unsere Kenntnis der alten Religion auf Grund christlicher Quellen zeigt *Gero Zenker*, „Germanischer Volksglaube in fränkischen Missionsberichten", Stuttgart–Berlin 1939.

Die Frage, wie die Quellen, beispielsweise die altwestnordischen Prosatexte[22], gedeutet werden müssen und welcher Wert ihnen zukommt, ist schwer zu beantworten. Eine Übersicht über die Auseinandersetzung darüber bis zum Ende der dreißiger Jahre hat *Helge Ljungberg* gegeben[23], eine Art Fortsetzung bietet *Peter Hallberg*[24]. Eine der führenden Meinungen ist die sog. Freiprosatheorie: die Sagen sind vom 10. bis 11. Jh. bis zur Niederschrift im 13. Jh. mündlich tradiert worden *(Heusler, Neckel, Ljungberg)*. Daneben steht die sog. Buchprosatheorie: die Sagen sind als literarische Werke im 12. bis 14. Jh. verfaßt worden *(Maurer, Nordal, Strömbäck)*. Beide Schulen meinen jedoch, daß in den Sagen nur Volksglaube und „niedrigere Religion"

22 Vgl. zum folgenden *Å. V. Ström* 1969, 249–260.
23 *H. Ljungberg* 1940, 27–59.
24 *P. Hallberg* 1964, 43–62.

etwas vollständiger zur Darstellung gelangen, während die „höhere Religion" darin zwar nicht falsch, jedoch sehr unvollständig gezeichnet wird[25].

Eine deutsche Schule unternahm während bald 100 Jahren die ernsthaftesten Versuche, die traditionszerstörende Tendenz des christlichen Einflusses auf Snorri und die Sagen zu betonen; das waren die Leipziger Nordisten. *Eugen Mogk*, der sich schon 1879 schriftlich mit Snorri beschäftigte, hat der Frage von Tradition und Tendenz eine Reihe von Arbeiten gewidmet, die zusammenfassende über Snorri erschien 53 Jahre nach der ersten[26]. *Mogk* dekretiert, daß es eine solche Götterwelt, wie sie Snorri in seiner Edda malt, niemals gab. Machtvorstellungen, Personifikation der Erde, verkörperte Naturmächte, Fylgien, Totengeister und Gespenster gesteht er zu – alles andere entstand als synkretistische Begleiterscheinungen „in der spätesten Zeit des Heidentums"[27].

Mogks Schüler und Nachfolger in Leipzig, *Walter Baetke*, der ein bahnbrechendes Buch über „Das Heilige im Germanischen", 1942, schrieb, hat in einer Reihe von späteren Schriften Mogks Auffassungen beigepflichtet[28]. Seine Abhandlung „Die Götterlehre der Snorra-Edda", 1950, setzt ein mit einer kräftigen Loyalitätserklärung in bezug auf Mogks Beurteilung von Snorri als Traditionsträger und seiner christlichen Tendenz[29] und gestaltet sich (ab S. 4) als Streitschrift gegen eine Darstellung von *Hans Kuhn*[30], der die übertriebene These vertreten hat, Snorri habe tatsächlich an die von ihm erzählten Mythen geglaubt[31].

Baetke verwirft die Freiprosatheorie mit der Begründung, daß „keine mündliche Erzählung unbeschadet von einer Generation zur anderen [gelangt]"[32], und zieht unberechtigter Weise allgemeine Schlußfolgerungen aus Nordals Ermittlung der *Hrafnkatla*-Saga als Kunstprodukt[33].

25 *Ljungberg* 1940, 48; *D. Strömbäck* 1935, 3.
26 *E. Mogk*, PBB, 6, 1879, 477–537, und 7, 1880, 203–334; Germanische Mythologie, in: GGPh, 1891, I, 982–1138 (2. Aufl., 2. Abdr. 1907, III, 230–406); Germanische Religionsgeschichte und Mythologie (Sammlung Göschen, 15), Berlin und Leipzig 1914, ³1927; Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule, FFC, 51, Helsinki 1923; Zur Bewertung der Snorra Edda als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle des nordgermanischen Heidentums (Ber.SAW 84: 2), Leipzig 1932.
27 *Mogk*, Germanische Religionsgeschichte, ²1921, 9, 14, vgl. 14–63.
28 *W. Baetke* 1950, 1951 und 1964.
29 *Mogk* hat „doch überzeugend nachgewiesen, daß Snorri sich bei der Behandlung des überlieferten mythologischen Stoffes große Freiheiten erlaubt hat und daß sowohl seine dichterische Phantasie wie seine Gelehrsamkeit an der Gestaltung der in der Edda vorliegenden Göttergeschichten wesentlichen Anteil haben" (*Baetke* 1950, 6).
30 *H. Kuhn* 1942, 33–166.
31 *Kuhn* 1942, 133, 165.
32 *Baetke* 1951, 18. So auch: „Daß eine mündliche Überlieferung die Vorgänge ... über 250 bis 300 Jahre bewahrt hätte ..., widerspricht allen Gesetzen der Tradition" (*Baetke*, Hrafnkels saga freysgoða, Halle 1952, 4).
33 *S. Nordal*, Hrafnkatla (= Studia Islandica, VII), Reykjavik–København 1940;

Baetkes Schüler führen offensichtlich die Tendenztheorie in Mogks Fußstapfen weiter. *Ernst Walter* hat die Opferepisode auf Lade (HG 17) behandelt und meint, für diese „gibt es keine historische Beglaubigung"[34], ja, „auch mit einem Synkretismus in kultischer Hinsicht ist es nichts"[35]. Die Norwegerin *Anne Holtsmark* ist ebenfalls sehr skeptisch gegen Snorri. Zwar läßt sich mit ihr sagen, daß bei Snorri unterschieden werden kann zwischen 1. rein heidnischen Mythen, die er tradiert, 2. christlicher Kenntnis, die er besitzt, 3. eigenem Material, durch das er die beiden ersten Stoffe zusammenzufügen versucht[36]. Aber zu den letzten Gruppen rechnet sie zu viel. Überall findet sie Reste der christlichen Schulkenntnisse Snorris[37]. Im Gegensatz zu *Yngve Ågren*, der die Ausführungen Snorris als Scherz oder Unsinn auffaßt[38], meint *Holtsmark*, daß diese der Ausdruck der Ironie eines Christen sind[39]. Viele ihrer Beispiele sind jedoch irreführend[40], und ihre Zerlegung der Snorra-Edda in Christliches und Heidnisches ist oft überscharfsinnig[41]. Häufig kommt sie Baetke sehr nahe[42].

Eine ganz andere Auffassung vom Wert der nordischen Prosa als Quelle für unsere Kenntnis der alten Religion finden wir bei anderen Forschern verschiedener Nationen. Schon im Jahre 1930 klagte *Gustav Neckel*: „Das Ansehen der altnordischen Literatur leidet in ganz Europa und Amerika darunter, daß ihr Quellenwert so niedrig im Kurs steht."[43] Nach einer wohldokumentierten Auseinandersetzung gelangt er zu folgender Schlußfolgerung: „Die Gesinnung der Sagamenschen ist im wesentlichen die vorchristlichgermanische."[44]

Zu dem gleichen Ergebnis kommt der isländische Literaturgeschichtler *Einar Ó. Sveinsson*, der auf der Grundlage von zwei früheren ausführlichen Arbei-

Baetke 1951, 21–23; *Ders.*, Hrafnkels saga, 1952, 1–20. Über *Scovazzis* Kritik s. u. S. 35, über *Th. M. Anderssons* S. 34.
34 *E. Walter* 1966, 363.
35 *Walter* 1966, 365. Darüber *Karl Hauck:* Walters Beitrag gehört zu „der Gruppe neuerer Arbeiten der Leipziger Schule, die darum bemüht ist, bei religionsgeschichtlichen Studien die Religion wegzuinterpretieren" (1970, 105, Anm. 313).
36 *Holtsmark* 1964, 15.
37 *Holtsmark* 1964, 20, 25 und 83.
38 *Y. Ågren*, Virrighetens apoteos, in: Edda, 61, 1961. „Artikkelen er symptomatisk for moderne innstilling til Snorres verk" (*Holtsmark* 1964, 16).
39 *Holtsmark* 1964, 17–21. Die Götterlehre Snorris war „et vrengebillede av den kristne" (75).
40 *Holtsmark* meint z. B. (1964, 25), daß *stýrandi himins ok jarđar* (Gylf. 6) „som alle vet" nur „Regnator coeli et terrae", der christliche Gott, sein kann – obwohl schon Tacitus den Namen des „Regnator omnium deus" kennt (39: 1).
41 *Holtsmark* fühlt selbst, daß „det kan synes snusfornuftig å plukke i stykker Gylfaginning på denne måten" (1964, 31).
42 Z. B. wenn *Holtsmark* meint, *Baetke* sei mit seiner Auffassung von Snorris Verarbeitung „mit Hilfe antiker und christlicher Theorien über das Heidentum" „sikkert på rett spor" (1964, 16).
43 *G. Neckel* 1930, 22.
44 *Neckel* 1930, 47.

ten[45] eine Zusammenfassung der Probleme liefert, die die Sagen aufgeben[46]. Er stellt fest, daß es natürlich klerikale Einflüsse und christliche Gesichtspunkte in den Sagen gibt, „but it is wise to be cautious in estimating their value as criteria of age... The sources show that they were much stronger at the end of the thirteenth century than they were at the beginning of it"[47]. In bezug auf das Geschichtliche urteilt er nach Vergleichung mit den Ulster-Annalen, daß die isländischen Quellen zuverlässiger sind[48], und vom Religionsgeschichtlichen sagt er: „Die Iden sind weltlich, von altem nordischen Ursprung; von großem christlichen Einfluß scheint nicht die Rede zu sein."[49] Eine fast identische Zusammenfassung findet sich bei dem schwedischen Literaturhistoriker *Peter Hallberg:* „Die sich in Rede und Handlungen der Menschen abzeichnende Ideologie ist altnordischen, heidnischen Ursprunges; die Spuren christlicher Ethik gehen selten unter die Oberfläche, wenn sie überhaupt da sind."[50]

1964 war ein fruchtbares Jahr für diese Fragen. Der Amerikaner *Theodore M. Andersson* griff das alte Problem in einer modernen Darstellung auf, in der er über die Diskussion bis 1960 Bericht erstattete und selber die Freiprosatheorie unter kritischer Auseinandersetzung mit Björn M. Ólsen, Sigurður Nordal und sogar Einar Ól. Sveinsson verteidigte[51].

Im selben Jahre schrieb der Norweger *Byrge Breiteig* einen Aufsatz über Snorris Asenlehre[52], in dem er trotz vielen mir unbegreiflichen Ideen gegen Nordal, Wessén, Kuhn und Baetke mit guten Gründen geltend macht, daß sich Snorri als ein gewissenhaft arbeitender Historiker zeigt, der die heidnische Theologie kannte und sie zu entwirren suchte[53]. Im folgenden Jahr lieferte ein anderer Norweger, *Hallvard Magerøy*, eine Übersicht über die Diskussion sowohl in bezug auf Alter und Heimat der Edda-Lieder[54] als auch hinsichtlich der Entstehung der Saga-Literatur[55]. Er verweilt besonders bei

45 *E. Ó. Sveinsson,* Dating the Icelandic sagas. An essay in method (= Viking Society for Northern research, Text series, III), London 1958, und dazu auch *Ders.* 1961. Vgl. *Ders.*, The value of the Icelandic sagas, in: Saga-Book, 15, 1957–61, 8–10.
46 *E. Ó. Sveinsson,* Islendingasögur, in: KLex 7, 1962, 496–513 (mit guten Literaturangaben). – Vgl. zum folgenden *L. Ejerfeldt* 1971, 156.
47 *Sveinsson,* Dating the Icelandic sagas, 109.
48 *Sveinsson,* KLex 7, 1962, 502.
49 „Íslendingasögur's ideer er verdslige, af gammel nordisk oprindelse; der synes ikke at være tale om megen kristen indflydelse" *(Sveinsson,* KLex 7, 1962, 509). Vgl. *Ders.* 1961, 52 und *M. C. van den Toorn,* Saga und Wirklichkeit, ANF, 72, 1957, 193–205.
50 *P. Hallberg* 1964, 2.
51 *Th. M. Andersson* 1964. Er stimmt jedoch *Sveinsson* betreffs der *Hrafnkatla* bei (40, Anm. 40).
52 *B. Breiteig,* Snorre Sturlason og æsene, ANF, 79, 1964, 117–153. Vgl. *Anker Teilgård Laugesen,* Snorres opfattelse af Aserne, ANF, 56, 1942, 301–315.
53 *Breiteig* aaO 137–139, 153.
54 *H. Magerøy,* Norsk-islandske problem, Gjøvik 1965, 84–93. Vgl. *P. Hallberg* 1965.
55 *Magerøy* aaO 94–106.

den Ansichten Finnur Jónssons und Jón Helgasons, daß die Edda heidnisch sei, vor allem die mythologischen Gesänge, und daß der Niederschrift eine mündliche Periode vorangegangen sei[56].

Ziemlich unbeachtet in der nordischen Forschung blieb eine schon 1960 erschienene Abhandlung, die scheinbar nur die kleine Sage *Hrafnkatla* behandelt, sich jedoch zu einer Abrechnung mit der Sagenkritik überhaupt erweitert[57]. Der Verfasser, *Marco Scovazzi* in Pavia, hat vorher mehrere Arbeiten über germanisches Recht und altgermanische Sprachwissenschaft herausgegeben (1955–1958). In seiner sorgfältigen Analyse der *Hrafnkels*-Sage findet der Verfasser keine Spuren christlicher Ideenwelt oder Einstellung, sondern „einen heidnischen Geist, fest an die ideelle Tugend gebunden, die wir als ‚Ehre' [bezeichnen] ... *Hrafnkels* Moral und Benehmen sind rein heidnisch"[58].

Mit größter Genauigkeit verzeichnet *Scovazzi* dann etwa siebzig Forscher, die Saga-Probleme behandelt haben. Er widmet jedem einen eigenen Abschnitt und stellt ihre Standpunkte kritisch dar. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei der Schule Baetkes und deren vorgefaßten Meinungen über christliche Tendenz in den Sagen zugewandt[59]. Noch wichtiger ist jedoch *Scovazzis* positives Verfahren, das zur Überwindung des alten Gegensatzes Freiprosa–Buchprosa führt[60] und den Verfasser dazu befähigt, „die religiöse Art der Sage, ihr Zeugnis von einem wunderbaren Glauben an das, was Lebenssitte der Väter gewesen war, an ihre Verbundenheit mit dem Vergangenen, so reich an ursprünglichen heidnischen Traditionen"[61], zu entdecken.

B. Der heutige Stand

Dies war die Lage zu Beginn der fünften Phase der Geschichte der Erforschung der germanischen Religion. Nach den später (S. 52 f) noch zu besprechenden Ergebnissen der Untersuchungen von *Georges Dumézil* auf dem Felde der Kultur- und Religionsbeziehungen der Indogermanen[62] muß die

56 *Jónsson:* „Edda-kvæda lyt tilhøyra ein heiden kultur"; *Helgason:* „Forud for den skriftlige fiksering ligger en periode af mundtlig tradition ... Til den hedenske tid henføres ... de belærende mytologiske digte *(Grímnismál, Vafþrúdnismál)*" *(Magerøy* aaO 86, 90 f).
57 *M. Scovazzi* 1960. Vgl. *P. Halleux,* Aspects litéraires de la saga de Hrafnkel, Paris 1963.
58 „... uno spirito pagano fortemente attaccato a quel bene ideale, che definiamo ‚onore' ... La morale e le azioni di *Hrafnkell* sono schiettamente pagane" *(Scovazzi* 1960, 39).
59 *Scovazzi* 1960, 70–84, 248–257, 265.
60 *Scovazzi* 1960, 286–291.
61 „... il carattere sacro della saga, la sua testimonianza di una fede meravigliosa in quello che era stato il costume di vita dei padri, nel loro attaccamento al passato ricco di originali consuetudini pagane" *(Scovazzi* 1960, 291).
62 S. teils die Bibliographien über Dumézil, in: Festschr. Dumézil 1960, XI–XVIII,

Frage nach Ursprung und Heimat der germanischen religiösen Vorstellungen, Mythen und Riten anders gestellt und beantwortet werden[63]. Man hat, sagt Rivière, immer „die vergleichende Mythologie v o r und n a c h ihm" auseinanderzuhalten[63a].

Schon in seinem Loki, 1948, gelang es Dumézil, die Snorri-Kritik Mogks zu zerbröckeln, und in der deutschen Auflage, 1959, kritisiert er auch Baetke[64]. Dadurch, daß er für ein nordisches Motiv nach dem anderen indische, iranische und römische vorchristliche Parallelen heranzieht, gelingt es ihm, eine feste Grundlage für die Bestimmung des Alters der Vorstellungen zu legen. Diese neue Methode vergißt nicht (was lange genug der Fall war), daß die nordische Religion nicht nur germanisch, sondern indogermanisch war, verwandt mit der Religion des Ṛgveda, des Avesta, Homers und des Titus Livius. Auch wo gemeinsame sprachliche Ausdrücke fehlen, stimmen oft Mythen und Vorstellungen überein.

Dumézils Forschungen haben Zustimmung von seiten einiger der größten Fachleute unserer Zeit gefunden. Nachdem der ganz anders denkende 84jährige „Altmeister der germanischen Religionsforschung" *Karl Helm* ihn 1955 in Deutschland eingeführt hatte[65], hat *Werner Betz* sich entschlossen, „wieder indogermanische Mythologie zu treiben, Georges Dumézil zu folgen" und auf ihm in seiner Gesamtdarstellung aufzubauen[66]. *Jan de Vries* hat schon 1952 Dumézil gehuldigt[67] und dessen Ergebnisse der neuen, vollständig umgearbeiteten Auflage seines Handbuches (1956/57) zugrunde gelegt[68]. Der Oxforder Forscher *Gabriel Turville-Petre* betont, daß Mogks und Baetkes Argumente um 1950 noch unwiderleglich schienen. „So long as Icelandic literature was studied solely by those who studied nothing else, the road was blocked."[69] Aber durch Dumézils vergleichendes Material wurde z. B. außer Frage gestellt, „that Snorri, for all his clerical upbringing, had undergone a strict training in Norse mythology"[70]. Selbst hat Turville-Petre, nach de Vries' Tod vielleicht der größte Kenner der germanischen Religion, Dumézils Gesichtspunkte in seinem Handbuch fleißig genutzt[71].

Littleton 1966, 218–222, und Nouvelle école 21–22, Paris 1972–73, 115–118, teils *Dumézils* Arbeiten, besonders Loki (1948), dtsch. Übers. 1959; La saga de Hadingus, 1953; Les dieux des Germains, 1959.
63 *Seipp* 1968, 264–292. Vgl. *de Vries,* L'état actuel des études sur la religion germanique, Diogène, 18, 1957, 91–106.
63a *J. C. Rivière* 1972–73, 14.
64 *Dumézil* 1959, 61–76, über *Baetke* 54.
65 *Seipp* 1968, 293, 264.
66 *Betz* 1962, 1547–1656 (Zitat 1575 f).
67 *de Vries,* GRM 33, 1951/52, 10: „mit großer Bewunderung und Anerkennung".
68 Insbesondere *de Vries* 1956, 20–23 (ohne den Namen Dumézils!).
69 *Turville-Petre,* Professor Dumézil and the literatur of Iceland, in: Festschr. Dumézil, 1960, 210.
70 *Turville-Petre* 1960, 213.
71 *Turville-Petre* 1964, besonders 24, 40, 152, 154 f.

Von einer Schule Dumézils kann kaum gesprochen werden[72], aber seine Ideen und Arbeiten haben auf germanistischem Gebiet die Darstellungen einer Reihe von Forschern, z. B. *Stig Wikander*[73], *Edgar Polomé*[74], *H. Ellis Davidson*[75], *Åke V. Ström*[76] und *Renauld-Krantz*[76a], befruchtet.

Mit der Methode des Heranziehens von Material aus sprachlich verwandten Gebieten ist die germanische Religionsgeschichte auf einen sicheren Weg gekommen, und zwar durch die Vergleichung mit zweifelsfrei vorchristlichen, besonders indoiranischen Texten. Dagegen wiegt es leicht, wenn *Peter Buchholz* in einer angesehenen Zeitschrift „expresses his views about Germanic religion"[77]. Das ganze Gebäude Dumézils in einer Fußnote abfertigend[78], stellt er, ohne eigentliche Beweise, Behauptungen über die Unmöglichkeit auf, die Götter in Tacitus' Germania zu interpretieren[79], über das Fehlen einer südgermanischen religiösen Gemeinschaft[80] oder über das Nichtvorhandensein einer germanischen Aristokratie vor der späten Eisenzeit[81]. Buchholz ist ein eindeutiges Beispiel für das Aufdenkopfstellen der methodischen Prinzipien der Quellenkritik, die wir als gesund und notwendig gegen die hyperkritische Krankheit empfehlen werden (S. 45).

4. Die Quellen

Für die ältesten Perioden der germanischen Kultur- und Religionsgeschichte sind wir ausschließlich auf nichtliterarische Denkmäler angewiesen. In erster Linie kommen hier die bereits erwähnten archäologischen Funde in Betracht; daneben treten für die Bronzezeit noch die Felszeichnungen (für die Steinzeit auch sehr spärliche Felsmalereien) und weiter gewisse Ortsnamen hinzu. Nach neueren Forschungen können die ältesten Ortsnamenformen zeitlich nicht

72 *Littleton* 1966, 143–175.
73 *Littleton* 1966, 146–151.
74 *Seipp* 1968, 263 f, 293–295; *Littleton* 1966, 171 f. – Über nordistische, von Dumézil inspirierte Arbeiten von *L. Gerschel* s. *Littleton* 1966, 153–157, und *Rivière* 1972–73, 61.
75 *Ellis–Davidson* 1964, vgl. *Dies.* 1969, 627.
76 *Å. V. Ström* 1967b, 172–196; *Ders.* 1969, 259–262. – *G. Widengren* hat ein sehr positives Vorwort zu Dumézils schwed. Auflage geschrieben: De nordiska gudarna, Stockholm 1962, rev. Aufl. 1966, 5–8.
76a *Renauld-Krantz* 1972.
77 *P. Buchholz* 1968b, 111–138 (Zitat S. 111).
78 *Dumézil* hat, gemäß *Buchholz,* „put forth his views on Germanic religion", aber seine Resultate „are not b a s e d on first-hand study of all the sources in the Germanic sphere", und sein Ausgangspunkt „goes back to certain romantic views based on ethnical, archeological, and religious concepts of the Indo-Europeans" (114, Anm. 7).
79 *Buchholz* 1968b, 119–121. Vgl. u. S. 83–87.
80 *Buchholz* 1968b, 126–129. Vgl. u. S. 79 Anm. 10.
81 *Buchholz* 1968b, 132. Vgl. u. S. 261–266.

früher als die Eisenzeit angesetzt werden[1]. In der Eisenzeit kommen dann andere Ortsnamen und Bildsteine, besonders auf Gotland (vom 5. Jh. an), vor. Erst von da an gibt es sprachliche Quellen.

Das Quellenproblem der germanischen Religion ist aber auch danach noch ungewöhnlich verwickelt. Heilige Schriften traditioneller Art fehlen ganz. Es gibt kein einziges erhaltenes Textstück, von dem wir mit Sicherheit sagen können, es sei im Kultus rezitiert worden. Zusammenhängende mythologische Darstellungen finden sich ebenfalls nicht in der Literatur, die uns aus vorchristlicher Zeit überkommen ist. Wir besitzen im germanischen Bereich keine Texte, die dem Ṛgveda, dem Mahābhārata, den Gāthās oder der Ilias und auch nicht den iguvinischen Tafeln oder den Carmina der Salier und Arval-Brüder entsprechen[2].

Dazu kommt, daß die uns vorliegenden Texte, in denen Angaben über die vorchristliche germanische Religion enthalten sind, große Schwierigkeiten sowohl aus geographischen als auch aus quellenkritischen Gründen bieten. Die in Frage kommenden west- und ostgermanischen Texte sind, soweit überhaupt vorhanden[3], sehr knapp; jedoch auch im Norden ist die Lage sehr unterschiedlich. Aus Ostnorden (Schweden, Dänemark) ist uns eigentlich nur eine Zeile überliefert, die als heiliger Text gelten kann, nämlich die Runenworte (hier normalisiert):

jǫrð skal rifna ok uphiminn. Die Erde soll zerreißen und der Himmel. (s. u. S. 248)

Aus Westnorden (Norwegen, Island) liegt reichlicheres Material vor. Hier gestaltet sich aber andererseits die Quellenkritik um so schwieriger.

Die nordgermanischen Texte sind unsere Quellen für die nordgermanische Religion, die spärlichen west- und ostgermanischen Texte hingegen fassen wir aus praktischen Gründen als Quellen zur südgermanischen Religion zusammen[4].

1 *H. Ståhl* 1970, 57. Vgl. jedoch unten S. 76.
2 Über diese Texte siehe *Ringgren-Ström* 1959, 190, 192 f, 164, 317.
3 „There is nothing to show that mythological lays comparable with those of the Edda were known among Germanic tribes other than those of Scandinavia" (*Turville–Petre* 1953, 15).
4 Die Einteilung der eisenzeitlichen Germanen ist nicht ganz klar. *Neckel* z. B. rechnete zu den Nordgermanen auch die aus Skandinavien ausgewanderten Goten (PBB, 51, 1927, 1. Vgl. *Stroh* 1952, 200–219). Im folgenden wird eine rein mechanische Aufteilung zugrunde gelegt: die Nordgermanen sind die auch später im Norden Wohnenden, und die Südgermanen sind die südlich von Dänemark Ansässigen (so auch *Helm* 1913, VI; 1937, 5; 1953, 288). Derart zu trennen, dürfte berechtigt sein: „Der germanische Norden hebt sich mit seinen Besonderheiten mehr und mehr von der südgermanischen Welt ab" *(Helm* 1937, 5).

A. Quellen zur südgermanischen Religion

Über die Religion der römischen Eisenzeit (Christi Geburt – 400 n. Chr.)[5] finden sich Mitteilungen einerseits in Caesars „De bello Gallico" (VI: 21–24), wo der Verfasser die Religion der Germanen mit derjenigen der Gallier vergleicht[6], andererseits und vor allem in Tacitus' „Germania", die im Jahre 98 n. Chr. verfaßt worden ist[7]. Diese gründet sich teils auf eigene Erfahrungen des Autors, teils auf Caesar (Tac. Germ. 28: 1), teils vermutlich auf Poseidonios (135–50 v. Chr.), Strabon (63. v. Chr. – 20 n. Chr.) und besonders auf den vormaligen römischen Kavallerieoffizier in Germanien C. Plinius Secundus maior (23–79 n. Chr.), dessen Werk „Bella Germaniae" in 20 Büchern verlorengegangen ist[8]. Tacitus erstattet erst einen allgemeinen Bericht über die Religion der Germanen (Kap. 2, 9, 10, 27), danach über Einzelheiten im Kultus der verschiedenen Stämme (besonders Kap. 40, 43 und 45).

Für die südgermanische kontinentale Religion der Völkerwanderungs- und Merowingerzeit (400–800) müssen wir uns als Quellen mit kürzeren Stücken, Notizen und Angaben von verschiedenen Seiten begnügen. Eine Reihe christlicher Verfasser und Dokumente der Bekehrungszeit gehen in verschiedenen Zusammenhängen auf die Vorstellungen und Ausdrucksformen der heidnischen Religion ein[9]. Die wichtigsten sind der zeitlichen Reihenfolge nach: der griechische Geschichtsschreiber Prokopios von Caesarea (gestorben nach 562), „Historikon"[10], der lateinisch schreibende Gote Jordanes, „De origine actibusque Getarum"[11], 551, auf Grund einer verlorenen Arbeit von Cassiodorus (480–575), dem Schriftführer des ostgotischen Königs Theoderich der Große, der gallische Bischof Gregorius von Tour (538–594), „Historia Francorum", Buch 1–4[12], 575, und der langobardische Mönch Paulus Warnefridi Diaconus (nach 720–799), am Hofe des Langobardenfürsten und dem Karls des Großen wirkend und Verfasser der „Historia Langobardorum"[13] (um 790).

Andere Quellen zur südgermanischen Religion sind christliche Missions-

5 Über die Quellen zur germanischen Geschichte und Kultur siehe *L. Schmidt* 1934, 1–40. Vgl. *S. Gutenbrunner* 1939 (mit Textauszügen 164–182).
6 C. Julii Caesaris Bellum Gallicum, ed. *O. Seel* (= BT Caesar I), Leipzig 1961. Vgl. *de Vries* 1960b, 80–100.
7 P. Cornelii Taciti Germania, ed. *E. Koestermann* (= BT Tacitus II: 1), Leipzig 1962.
8 Über Tacitus' Quellen siehe *E. Norden*, Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania, Leipzig–Berlin 1920, 42–312.
9 Siehe *H. Vordemfelde* 1923 und *W. Boudriot* 1928.
10 Procopii Caesariensis opera omnia, II, De bellis libri V–VIII, ed. *G. Wirth* (= BT), Leipzig 1963.
11 Fontes, 21 f.
12 Fontes, 27 f; Quellen, 1: Band 1 (Gregor, Buch 1–5), 2 (Buch 6–10).
13 Paulus Diaconus Warnefridi, Historia Langobardorum (SRG), Hannoverae 1878; Fontes, 48–51, vgl. Origo gentis Langobardorum, aaO 34 f.

dokumente[14] und Taufformeln, z. B. die fränkischen und sächsischen[15], weiter germanische Inschriften und Gesetze: Lex Salica der Franken[16], lateinisch erhalten, aus dem Anfang des 6. Jhs., Lex Baiuvariorum, 8. Jh., Lex Saxonum[17], um 800, auf Grund erhaltener Vorlagen, Lex Langobardorum und Lex Frisionum, vor 850, mit wichtigen Notizen über friesische Heiligtümer und Kultbräuche[18].

Wir kennen einige Beschwörungen und Gebete heidnischen Ursprungs oder zum mindesten mit heidnischem Inhalt[19], und zwar die altfränkischen, im 10. Jh. aufgezeichneten Merseburger Zaubersprüche, die 1841 von Georg Waitz in der Bibliothek des Merseburger Domkapitels entdeckt wurden[20], eine altsächsische Schlangenbeschwörung und das althochdeutsche (schwäbische) Wessobrunner Gebet mit einer uralten Formel.

Vorchristliche Religion hat auch die mittelalterlichen Werke der Dichtung beeinflußt; die wichtigsten sind das althochdeutsche Hildebrandlied, um 800, von dem nur 66 Verszeilen erhalten sind[21], und das auch althochdeutsche Nibelungenlied, um 1200, in 2379 vierzeiligen Nibelungenstrophen[22]. Dazu kommt der Heliand, 821—840, die altsächsische Evangelienparaphrase von beinahe 6000 Versen[23], und die im Wolf-Dietrich-Gedicht weiterlebende ältere Wolf-Dietrich-Sage (s. S. 84).

Von der Religion der Angelsachsen spricht an einigen Stellen der Wearmouth-Mönch Baeda oder Beda Venerabilis (673—735), und zwar teils im „Ecclesiasticae historiae gentis Angolorum libri V"[24], teils in zwei Notizen in dem kleinen Werk „De temporum ratione"[25]. Spuren vorchristlicher Religion finden sich in der „Anglosächsischen Chronik" von der römischen Zeit bis

14 Siehe *Gero Zenker*, Germanischer Volksglaube in fränkischen Missionsberichten, Stuttgart—Berlin 1939, 70—176.
15 *Wolfgang Lange*, Texte zur germanischen Bekehrungsgeschichte, Tübingen 1962, 176.
16 Lex Salica, hrsg. von *K. A. Eckhardt* (= MGH, Sect. I. Tomus 4: 2), Hannoverae 1969.
17 Lex Saxonum, hrsg. von *Joh. Merkel*, Berlin 1853.
18 Die Gesetze, außer Lex Saxonum, in: Fontes, 18 f, 37 f, 59 f.
19 Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, hrsg. von *E. von Steinmeyer*, Berlin 1916, 16, 20, 23, 365—367. Vgl. *E. Rooth*, Die Sprachform der Merseburger Quellen, in: Festschr. C. Borchling, Neumünster 1932.
20 *F. R. Schröder* 1953, 161.
21 Hildebrandslied, Ludwigslied und Merseburger Zaubersprüche, hrsg., übersetzt und erläutert von *Friedrich Kluge*, Leipzig 1919; Das Hildebrandslied. In der langobardischen Urfassung hergestellt von *Willy Krogmann* (= Philologische Studien und Quellen [6]), Berlin 1959, 46—49. Vgl. *Helmich van der Kolk*, Das Hildebrandslied (Diss.), Amsterdam 1967.
22 Der Nibelunge Not. Kudrun, hrsg. von *Eduard Sievers*, Leipzig 1921.
23 Heliand und Genesis, hrsg. von *Otto Behaghel*, Halle/Saale [4]1933.
24 Baedae Opera historica, ed. *J. E. King* (The Loeb classical library), London 1930.
25 Baedae Liber de temporibus maior, sive De temporum ratione, in: The mediaeval academy of America, Cambr., Mass. Publ. Nr. 41, Menasha, Wisc. 1943; Fontes, 40 f.

1154[26], in den Erbauungsschriften „Salomon and Saturn", „Adrian and Ritheus", „De falsis diis", „Elene" und „The Holy Rood" aus dem 10. Jh.[27] und in dem großen angelsächsischen Gedicht Beowulf aus dem 8. Jh.[28]. Alt ist auch eine angelsächsische Bodenweihe[29].

B. Quellen zur nordgermanischen Religion

a) in nordgermanischer Sprache

Hier setzen die schriftlichen Quellen hauptsächlich mit der Völkerwanderungszeit (nach 400) ein, nämlich die Runeninschriften[30]. Verschiedene von ihnen sind religiösen und magischen Inhalts, und zwar vereinzelt schon solche aus der römischen Eisenzeit und viele aus der ganzen jüngeren Eisenzeit. Die längste Runenschrift der Welt findet sich auf dem schwerenträtselbaren Stein von Rök, Südschweden („Rökstenen")[31].

Eine unübertreffliche Quelle erster Hand für die Religion der Wikingerzeit ist die westnordische Skaldendichtung[32]. Vier der ersten Skaldenwerke sind überraschenderweise, genau wie Hom. Il. 18: 478—608 und Verg. Aen. 8: 625—731, „Schildbeschreibungen" oder jedenfalls Schilderungen von Kunstwerken: *Bragi Broddason*, Ragnarsdrápa, *Þjóðolfr ór Hvini*, Haustlǫng (9. Jh.), *Ulfr Uggason*, Húsdrápa, und *Eilifr Góðrúnarson*, þórsdrápa (10. Jh.). Andere Skalden, die mythologischen und kultischen Stoff liefern, sind *Þórbjǫrn hornklofi* (9. Jh.), *Egill Skallagrimsson, Eyvindr skáldaspillir, Einarr skálagamm, Hallfrøðr vandræðaskáld* und die Skaldin *Steinunn Refsdóttir* (alle 10. Jh.), ja, noch *Sigvatr Þórðarson* (11. Jh.). Nur die Kunstwerkbeschreibungen (und Eyvinds *Hákonarmál*) geben mythische Schilderungen, aber durch die Anspielungen der anderen kann erhärtet werden, daß

26 The Anglo-Saxon Chronical, ed. *Plummer-Earle*, Oxford 1892.
27 Aelfric Society, Publications, ed. *J. M. Kemble*, I—II, London 1843 und 1848.
28 Beowulf. Mit ausführlichem Glossar hrsg. von *M. Heyne* (= Bibliothek der ältesten deutschen Literatur-Denkmäler III: 1), Paderborn 1929. Deutsche Übers.: Beowulf nebst dem Finnsburg-Bruchstück, übersetzt von *Hugo Gehring*, Heidelberg 1913.
29 *Helm* 1953, 235 f.
30 Danmarks Runeindskrifter, ved *Lis Jacobsen* og *Erik Moltke*, København 1941—1942; Norges Innskrifter med de ældre Runer, I—II, udg. ved *Sophus Bugge*, Kristiania 1917, III, utg. av *Magnus Olsen*, Oslo 1914—1924; Norges Innskrifter med de yngre runer, I—V, Oslo 1941—1960; Sveriges Runinskrifter, utg. av Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitetsakademien, I—IX, XI, XIII, Stockholm 1911 bis 1970. Vgl. *Krause* 1966 und *Klingenberg* 1973.
31 *Elias Wessén*, Rökstenen (= Svenska fornminnesplatser, 23), Uppsala 1958. Vgl. *Höfler* 1952b, 1—82, 257—355.
32 *Finnur Jónsson*, Den norsk-islandske Skjaldedigtning, A: 1—2, B: 1—2, København 1912—15; *Ernst A. Koch*, Den norsk-isländska skaldediktningen, 1—2, Lund 1946 bis 1949. — „Scaldic poetry bears little resemblance to any other kind of poetry known in Germanic" (*Turville-Petre* 1953, 26).

Mythen und Riten, die von christlichen Verfassern erwähnt werden, geschichtlich echt sind. Dazu dienen vor allem die sog. *kenningar*, etwa „Kennzeichen", künstliche, zusammengesetzte Epitheta, z. B. *Kvasirs dreyra*, das Blut der Kvasir = Skaldenbegabung[33].

Die Edda, auch (im Gegensatz zu Snorris, s. u.) die ältere oder poetische Edda genannt[34], ist eine nicht ganz fest abgegrenzte Sammlung von Liedern, vor allem in einer einzigen Handschrift, dem Codex Regius, aus der Zeit um 1170, erhalten. Sie enthält teils Götterlieder wie *Vǫluspá, Hávamál,* die Odin-Gedichte *Vafþrúdnismál* und *Grímnismál,* die Thor-Gesänge *Hárbardsljód, Hymiskvida* und *Þrymskvida,* das Frey-Lied *Skírnisfǫr* und das eigenartige mythische Spottgedicht *Lokasenna* – um nur die unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten ergiebigsten zu nennen –, teils Heldenlieder, vor allem mit Motiven aus dem Nibelungenzyklus, wie die Sigurds-, Helgi- und Atli-Gesänge, aus denen man viel über germanischen Schicksalsglauben, Seelenwanderungslehre, Verwandtschaftssolidarität und Ethik erfahren kann.

Die Lieder der Edda sind unterschiedlichen Alters. Sie wurden meistens auf 800–1050 datiert, aber es ist offenkundig, „that the critics fall back on subjective arguments in dating the mythological lays"[35]. Die Tendenz der Forschung geht in Richtung auf eine frühere Datierung des Stoffes; sprachliche und archäologische Gründe legen eine Ansetzung gewisser Eddalieder für das 6. bis 7. Jh. nahe.

Aus heidnischer Zeit stammen endlich einige Gesetze, vor allem das isländische Ulfljǫt-Gesetz, aus dem Jahre 930, im *Landnámabók* (12. Jh.), Handschrift Hauksbók, Kap. 268, erhalten.

Unser Bild der nordgermanischen Religion bliebe jedoch nicht viel weniger abgerundet als das uns zugängliche der Religion der Südgermanen, hätten wir nicht für die erstere auch noch von christlichen Verfassern nacherzähltes und niedergeschriebenes Material aus der Heidenzeit. Die ersten Werke sind das *Íslendingabók* über Islands Geschichte 870–1120 von *Ari Thorgilsson* dem Weisen *(hinn fródi)*, 1122–32 geschrieben, und das *Landnámabók* mit Nachrichten über die nach Island Übergesiedelten[36].

Unter den isländischen Autoren ist der geschichtlich interessierte Lagmann (= Rechtsprecher) *Snorri Sturluson* (gestorben 1241) facile princeps. Er hat

33 „Every kenning consists basically of two elements, both of which are nouns. In one of them the object is named, and in the other it is qualified" *(Turville-Petre* 1953, 28). – Vgl. Anm. 160, S. 133.
34 Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern, hrsg. von *G. Neckel*, Heidelberg ³1936, 4. umgearb. Aufl. von *H. Kuhn*, 1962.
35 *Turville-Petre* 1964, 13.
36 Ares Isländerbuch, hrsg. *W. Golther*, Halle 1923; Íslendingabók, udg. *F. Jónsson*, København 1930; Landnámabók Íslands, udg. af Det Kongelige Oldskrift-Selskab, 1900; Fortællinger fra Landnámabók, udg. af *Jón Helgason* (Nordisk filologi A 3), København 1963; Íslendingabók. Landnámabók, *Jakob Benediktsson* gaf út, ÍF 1: 1–2, 1968.

seine (prosaische) Edda um 1220 verfaßt, einen Leitfaden der alten Mythologie und *kenning*-Lehre für die damaligen Skalden und deshalb eine reiche Fundgrube für uns[37]. Eine Sammlung von Königssagas, d. h. Regentenschilderungen, nach den Anfangswörtern die *Heimskringla* benannt, hat er um 1230 abgeschlossen[38]. Dort spricht er zuerst über die Geschichte der mehr oder weniger mythischen Uppsalaer Könige der Ynglinga-Sippe auf Grund des Skaldengedichtes *Ynglingatál* von *Þjódolfr ór Hvíni;* danach erzählt er die norwegischen Königssagas, unter denen uns die Sagas von Magnus dem Guten und Olaf dem Heiligen die meisten Aufschlüsse über den heidnischen Ritus geben.

Ein dem Snorri bekannter, aber jetzt zum größten Teil verlorengegangener Text über die dänische Königssippe, die *Skjǫldunga saga,* erweist sich als von hohem Quellenwert[39]. Die übrigen Königssagas des 12. Jhs., vor allem die Mönchgeschichten über Olaf den Heiligen und Olaf Tryggvason, sind rein kirchliche Produkte, in denen das Material stark nach christlichen Gesichtspunkten zurechtgelegt wird. Dagegen liefert uns eine Reihe anonymer isländischer Sippensagas Auskünfte über heidnischen Glauben und Ritus[40]. Sie erzählen die Geschichte eines norwegischen oder isländischen Geschlechtes oder einer Einzelperson vor oder während der Christianisierungszeit, sind aber hauptsächlich im 13. Jh. niedergeschrieben. Mit verschiedenen Methoden (Entdeckung der Quellen der Saga, Nachweis indoeuropäischer Parallelen) kann man in vielen Fällen den religionsgeschichtlichen Quellenwert einer bestimmten Saga klassifizieren. Zu den glaubwürdigsten gehören gewiß die *Eyrbyggja saga* und *Njáls saga* mit dem darin eingefügten Schlachtgedicht *Darradarljód.* Zu nennen sind auch die *Fagrskinna,* die *Morkinskinna,* die *Hungrvaka* und der *Ágrip af Nóregs konunga sǫgum*[40a].

Aus christlichen Gesetzen aller nordischen Länder kann man auf Grund der Verbote von allerlei heidnischen Kultakten und Sitten ganz bestimmte indirekte Schlüsse ziehen[41].

37 Edda Snorra Sturlusonar, utg. ved *F. Jónsson*, København 1931; Edda Snorra Sturlusonar með Skáldatáli, búið hefir til prentunar *Guðni Jónsson*, Reykjavík 1935; Edda Snorra Sturlusonar, utg. av *A. Holtsmark* og *Jón Helgason* (Nordisk filologi A 1), 2. utg. 4. opl. København–Stockholm 1968.
38 Snorri Sturluson, Heimskringla I–III (SUGNL 23), Kristiania 1893–1900, Íslenzk fornrít, 26–28, Reykjavík 1941–1951.
39 Skjoldungasaga i Arngrim Jonssons Udtog, udgiven af *Axel Olrik*, AaNOH 1894, 83–164.
40 Íslenzk fornrít, Bd. 2–12, 14, 34, Reykjavík 1933–1959.
40a Für die ganze alte westnordische Literatur kann auf *Turville-Petre* 1953 und *Jan de Vries*, Altnordische Literaturgeschichte (GGPh 15), 2. völlig neubearb. Aufl., Berlin 1964, verwiesen werden.
41 Danmarks Gamle Landskabslove, udg. af *Johs. Brøndum-Nielsen*, I–IV, København 1933–1945; Norges Gamle Love, I–II, udg. ved *R. Keyser* og *P. A. Munch*, Christiania 1846–1849; Corpus iuris Sueo-Gotorum antiqui, I–VII, utg. af *(H. S. Collijn* och) *C. J. Schlyter*, I–VII, Stockholm 1827–1852.

b) in lateinischer und arabischer Sprache

Für den Norden liegt auch eine nicht geringe Anzahl von Quellen in ausländischen Sprachen vor mit oft sehr glaubwürdigen und dann und wann auch ausführlichen Schilderungen und Auskünften. Der fränkische Mönch, spätere Bischof Rimbert (gestorben 888) gibt in seiner „Vita Ansgarii", um 870, wenige, aber sehr willkommene Notizen über schwedischen Mythus und Ritus am Anfang des 9. Jhs.[42] Zwei arabische Reisende und Verfasser vom Anfang des 10. Jhs., *Abū 'Alī Aḥmad ibn 'Umar ibn Rustah* und nach ihm *Aḥmad ibn Faḍlān*, machten am Mälarsee und in Rußland Kultbräuche, besonders Beerdigungen, und Sitten der Nordleute mit und haben deren Vorstellungen und Riten beschrieben, der letztere recht ausführlich[43]. Um 1015 verfaßte Bischof Thietmar von Merseburg sein „Chronicon", in dem der Tempelkultus in Leire auf Seeland erwähnt wird[44], und um 1070 lag Bischof Adams von Bremen „Gesta" vor, mit einer Darstellung des Uppsala-Tempels und dessen Menschenopfers aufgrund eigenen Erlebens[45].

Endlich ist der dänische Verfasser Saxo, Grammaticus genannt, in Sorø auf Seeland, zu erwähnen, dessen „Gesta" lange als beinahe wertlose geschichtliche und religionsgeschichtliche Quelle angesehen worden ist[46]. In ersterer Beziehung ist daraus auch nicht viel zu holen, weil Saxo alte Mythenkreise in historische Romane verwandelt hat[47]. Aber wenn wir seine Darstellung in derselben Weise wie Livius' Schilderung der römischen Königsgeschichte lesen, tritt uns die nordische Mythologie zwar verhüllt, jedoch ganz lebendig entgegen.

C. Die quellenkritische Methode

Was soll man mit diesen Quellen anfangen?[47a] Nichts aus Südgermanien und nur ein Bruchteil der nordischen Literatur stammt unzweideutig aus heidnischer Zeit. Für den überwiegenden Teil muß in jedem einzelnen Fall erwogen werden, ob die erhaltenen Handschriften bestenfalls auf irgendein vorchrist-

42 Fontes, 61–63; Quellen, 11, 1961, 16–133.
43 Ibn Rustah, Kitāb al-A'lāq an-nafīsa, „Das Buch der köstlichen Schmucksachen", Ibn Faḍlān, Risāla, „Büchlein", beide nach 922. Übersetzung in: *Harris Birkeland*, Nordens historie i Middelalderen etter arabiske kilder, Oslo 1954, 14–24.
44 Quellen, 9, 1958.
45 Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum (SRG), ed. *B. Schmeidler*, Hannover und Leipzig 1917; Quellen, 11, 1961, 160–495; vgl. Fontes, 70–73.
46 Saxonis Gesta danorum, 1–2, ec. et ed. *Olrik* et *H. Ræder*. København 1931; Fontes, 76–103.
47 Siehe *G. Dumézil* 1953, 131–134.
47a Über die Methodenfragen der Religionsgeschichte s. „Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft", hrsg. von *Günter Lanczkowski* (Wege der Forschung 263), Darmstadt 1974, besonders die Aufsätze von *Joachim Wach, Walter Baetke* und *Kurt Latte.*

liches Original zurückgehen können, vor allem aber, ob die in christlicher Zeit aufgezeichneten Texte möglicherweise echte Traditionen aus vorchristlicher Zeit bewahren können.

Schon vor bald einem halben Jh. hat der noch lebende Lunder Philologe Ivar Lindquist die Aufgabe in drei Stufen unterteilt. Es gilt 1. den Angaben der Alten zu trauen zu versuchen, 2. diese mit behutsamer Hand zusammenzustellen und gegeneinander abzuwägen, 3. Möglichkeiten einer kritischen Kontrolle zu finden[48].

Wir wollen diese drei Forderungen ein wenig ausführen:

a) den Quellen trauen

Kritisch sein ist das Wesen der Wissenschaft, aber Hyperkritik ist eine Krankheit. Die Beweispflicht geht immer zu Lasten desjenigen, der die Quellen als unzuverlässig ansieht. Ohne vorgefaßte Meinungen findet Marco Scovazzi die Edda ohne weiteres von heidnischen Vorstellungen getragen: „L'Edda resta un poema autenticamente pagano."[49] Mit Recht deutet de Vries auf die im Grunde selbstverständliche, aber oft vergessene Tatsache hin, daß der isländische Sagaverfasser vielleicht „doch ein besseres Verständnis für die Sage [hatte] als die modernen Sagendeuter"[50]. Wenn ein Kenner wie Einar Ól. Sveinsson mit unbeirrtem Blick die Sagen ansieht, ist er erstaunt, einen so geringen Einfluß des Christentums zu finden. Statt dessen „il s'agit nettement de vues éthiques ou philosophiques d'origine nordique"[50a].

b) die Quellenzeugnisse zusammenstellen und gegeneinander abwägen

Hier gilt es, das gewöhnliche Vergleichen und Abwägen der Textzeugnisse anzustellen. Aber dazu kommen drei spezielle Faktoren: die mündliche Tradition, die Volkskunde und die Ortsnamen.

α. Die indogermanische Kultur beruhte auf *mündlicher Tradition* (s. S. 56). Auch die prosaischen Partien des Veda sind ein Jahrtausend lang von Generation zu Generation von *ṛṣi's* mündlich unbeschädigt tradiert worden[51]. Unter den Germanen heißt es: *Ik gihorta đat seggen* (Hildebr. 1), *Hæbbe ic eac geahsod* (Beow. 433), und bei den Langobarden gibt es Beispiele von ein hal-

48 „Mer givande är det att försöka tro på de gamles uppgifter, med varsam hand ställa dem samman och pröva dem mot varandra. Det stora önskemålet är naturligtvis att finna möjligheter till kritisk kontroll" *(I. Lindquist*, NoB, 14, 1926, 82).
49 *Scovazzi* 1967, 794.
50 *de Vries*, GRM, 36, 1955, 289. *Dumézil* hat oft die modernen Ausleger gegeißelt, „qui croient mieux comprendre les vieux récits que les sagamenn qui les ont transmis" (1956, 107).
50a „Il peut sembler étrange que les sagas ne présentent pas une plus forte influence du christianisme" *(Sveinsson* 1961, 52). Anders *Ejerfeldt* 1971, 155–164.
51 *Gonda* 1960, 9; *K. C. Chakravarti*, Ancient Indian culture and civilization, Bombay und London 1952, 51–54.

bes Jahrtausend umspannender intakter mündlicher Tradition[52]. Auch im Norden war die mündliche Tradition lebendig (s. z. B. Háv. 164)[53]. In vielen Fällen können wir der Spur der Tradition direkt nachgehen, z. B. wenn *Ari fróði* seine im Jahre 1113 in ihrem 88. Lebensjahr gestorbene Traditionsvermittlerin Thurid Snorristochter als „vielwissend und zuverlässig" preist[54]. „Es liegt also auf der Hand, daß diese alte Frau einen wesentlichen Teil ihres Wissens direkt von Leuten, die im 10. Jh. lebten, gehabt haben kann", d. h. vor Islands Bekehrung[55].

Die mündliche Tradition hat direkte Spuren hinterlassen. Mit stichhaltigen Zeugnissen aus der *Fóstbrœdra*-Sage, der *Morkinskinna*, der *Hungrvaka* (Bisk. I, 1–33), der *Sturlunga-Sage* und aus Mitteilungen der Autoren Theodricus und Saxo[56] weist Scovazzi auf „das Dasein einer Volkstradition, eine Verehrung des väterlichen Altertums, ein lebhaftes Interesse der Isländer für das Zurückrufen vergangener Begebenheiten" hin[57].

In einer kürzlich erschienenen Dissertation hat Bjarne Hodne eine durchdringende Analyse norwegischer Volkstraditionen durchgeführt und deutlich dargelegt, daß mündliche Tradition und schriftliche Darstellungen als ebenbürtige Quellen zusammengestellt werden müssen[57a].

β. Die *Volkskunde* ist eine Hilfswissenschaft der Religionsgeschichte wie umgekehrt. Sie kann durch Heranziehung von Märchenmaterial und heutigen Volkssitten von großem Nutzen sein[58]. Doch muß von „Übergriffen der Märchenkunde"[59] gesprochen werden, wenn z. B. Fr. von der Leyen und noch mehr C. W. von Sydow die Mythen erklären wollen durch „Feststellung der Konkordanzen, die zwischen den Einzelzügen der altnordischen Mythen und den Einzelzügen der verschiedenen Volksmärchen Europas und der alten Welt bestehen"[60], unter Absehung vom religiösen Ursprung und Ablehnung der religiösen Erklärung[61].

52 *H. Wolfram*, in: Festschr. Höfler, II, 473, Anm. 3. Vgl. Jordanes: memorantur (Orig. Get. 4).
53 *de Vries*, in: Festschr. v. d. Leyen, München 1963, 175; *Ders.*, in: Märchen, 1963, 169–176; *H. Kuhn*, Anzeiger für Deutsches Altertum, 75, 1964, 1–5. Dazu *Siegfried Beyschlag*, Möglichkeiten mündlicher Überlieferung in der Königssaga, ANF, 68, 1953, 109–139; *Sveinsson* 1961, 18; *Th. M. Andersson*, The textual evidence for an oral family saga, ANF, 81, 1966. 1–23.
54 *Þuríðr Snorradóttir* wird *margsþǫk ok óljúgfróð* genannt (Ísl. 1).
55 *Hallberg* 1964, 33. – Über die Bedeutung der mündlichen Überlieferung s. *Jan Vansina*, De la tradition orale. Essai de méthode historique (Tervuren, Belgie, Annalen, Reeks in 8°, Wetenschappen von de mens, nr 36, 1961), Tervuren 1961.
56 *Scovazzi* 1960, 272–282.
57 ... „l'esistenza, o meno, di una tradizione popolare, il culto delle antichità patrie, l'interesse vivissimo degli Islandesi per la rievocazione degli eventi remoti" (*Scovazzi* 1960, 267).
57a *Bjarne Hodne*, Personalhistoriske sagn, Oslo 1973, besonders 21–23.
58 Z. B. *Dumézil* 1955, 210–226.
59 *Dumézil* 1959b, 76–83. 60 *Dumézil* 1959b, 77.
61 *de Vries* 1933, 65, 86–90; *Ljungberg* 1947a, 180–182, 190–193 (über *v. Sydow*).

γ. Die *Ortsnamenforschung* liefert der Religionsgeschichte unentbehrliches eisenzeitliches Material, ja, die nordische Religionsforschung machte einen großen Schritt vorwärts, als Johs. Steenstrup und Oluf Rygh in den neunziger Jahren des vorigen Jhs. und Magnus Olsen im 20. Jh. das Ortsnamenmaterial zur Ergänzung der literarischen und archäologischen Quellen heranzogen[62]. Wenn aber die Ortsnamenforscher über nordische Gottverehrung handeln, verzeichnen sie oft nicht nur die Kultplätze und deren Frequenz, sondern sie arbeiten darüber hinaus gern mit eigenen Theorien über Wanderungen, Zeitverhältnisse, Schichten von Göttern usw., die aus ihrem Material gar nicht hervorgehen[63]. Zwei Beispiele, ein früheres und ein späteres, mögen dies erläutern:

Sich hauptsächlich auf die Ortsnamen beziehend, suchte Elias Wessén 1924 die Einwanderung verschiedener Götter zeitlich zu fixieren. Der Odinsglaube ist erst 175–350 n. Chr. im Norden angelangt[64], während die Übersiedlung von Nerthus (Njord) früher erfolgt ist: sie geht von Jütland aus teils nach West-Norwegen, teils nach dem Mälarsee-Tal[65]. Der Ortsnamenforscher „M. Olsen ist aus gewissen Gründen geneigt, sie auf einen Zeitpunkt nicht später als etwa den der Geburt Christi zu verlegen"[66]. Zwischen Njord und Odin kam Ull, aber „die jüngere Geschlechtsfolge der Vanen, Frö und Fröja, sind rein nordische Götter"[67].

Ein Vierteljahrhundert später hat der dänische Ortsnamenforscher S. K. Amtoft sehr eingehende Theorien betreffs verschiedener Götter aufgestellt. Die Ull-Verehrung ist älter als die Thor-Religion[68]. Die Riesentochter Skaði stellt „die örtliche Kontinuität zwischen dem älteren und dem jüngeren Steinzeitalter" dar: Megalithicum = Riesen (!), in der Edda so ausgedrückt:

en nú Skaði byggvir,	Aber jetzt wohnt Skadi,
skír brúðr goða,	die schimmernde Götterbraut,
fornar tóptir fǫður,	auf des Vaters damaligen Höfen,

(Grm. 11)

62 Darüber *S. K. Amtoft* 1948, 7–18; *M. Olsen*, Stedsnavn, Norge, NK, V, 1939; *O. Lundberg*, Kultminne i stadnamn, NK, XXVI, 1942, 42; *Bengt Pamp*, Ortnamnen i Sverige, Malmö ²1970, 12–14.
63 Kritik von *J. de Vries*, La toponymie et l'histoire des religions, RHR, 145, 1954, 207–230. Gewisse Warnungen sprach schon der Ortsnamenforscher *Hj. Lindroth* aus (Våra ortnamn, Uddevalla 1923, ²1931, 39 f, 126–128).
64 *E. Wessén* 1924, 26. Vgl. *Ders.*, Schwedische Ortsnamen und altnordische Mythologie, APhSc, 4, 1929, 97–115, und *J. Sahlgren*, Vad våra ortnamn berätta, Stockholm 1932, 60 f. Fast rührend ist die Selbstberichtigung des alten *K. Helm:* Der Odinkultus kam „im Anfang des 6. Jhs.", nicht, wie er früher gesagt hat, „bald nach 500"! (*Helm* [1946] 1968, 71). Die Hypothese von der Einwanderung Odins (s. o. S. 29) ist aber „arbitraire et fallacieuse" (*de Vries* 1954, 214).
65 *Wessén* 1924, 52.
66 *Wessén* 1924, 53.
67 „Det yngre släktledet bland vanerna, Frö och Fröja, äro rent nordiska gudar" (*Wessén* 1924, 69). Auf S. 76 scheint jedoch behauptet zu werden, Frö sei eingewandert!
68 *Amtoft* 1948, 57, 98. Seine Behauptungen über das Vordringen eines Ull verehrenden Volkes sind nach *de Vries* „völlig aus der Luft gegriffen" (1957, 154, Anm. 1).

während der riesenbekämpfende Thor die hereinbrechende jüngere Zeit vertritt[69]. Die Ehe zwischen Odin und Frigg ist der mythologische Ausdruck „einer Mischung zwischen den Nachkommen des ackerbauenden Steingrabvolkes und einer anderen Volksgruppe in Götland, bei welcher die Odingestalt entstanden ist“ [70] usw.

Zu welch allgemeiner Geltung solche Ansichten gelangt sind, zeigen die unbefangenen Worte des schwedischen Historikers Sven Ulrik Palme: „Unter den Göttern, die Ull und Njord verdrängten, befanden sich der Donnergott Thor und der aristokratische Kriegsgott Odin ... Die Ortsnamen zeigen, daß die Disen früher zum Kult des Gottes Ull gehört haben. Während der Missionsperiode gehören sie statt dessen zum Kult Odins.“ [71]

Diese Konstruktionen sind völlig unannehmbar. Die Götternamen, die am häufigsten in Personen- und Ortsnamen vorkommen, sind Thor, Ull, Njord, Tyr, Odin, Frey und Freia[72]. Alle diese Namen sind aber gerade alte indogermanische oder gemeingermanische Benennungen, die letzteren mit nur sachlichen indogermanischen Entsprechungen. Sie sind sämtlich n i c h t eingewandert, sondern zeigen innernordische Lautentwicklung[73]. Und de Vries hat nachdrücklich betont, daß die Ortsnamenfrage etwa so gestellt werden muß: Warum gibt es keine Odin-Namen dort oder dort[74]? Es muß dem Religionsgeschichtler als Zirkelschluß vorkommen, wenn die Ortsnamenforscher ihre Stellungnahmen in Ortsnamenfragen von den eigenen falschen religionsgeschichtlichen Thesen abhängig machen[75].

c) *Möglichkeiten einer kritischen Kontrolle finden*

Mittel für diese liegen in den indogermanischen Parallelen vor. Kulturelle Ähnlichkeiten, die über Einzelheiten hinausgehen, können dreifach erklärt werden: durch Parallelentwicklung, durch Einfluß oder durch Erbe aus der gemeinsamen dahinterliegenden Kultur. Wenn die Phänomene in einer ausgeprägten Gestalt auftreten, „so nimmt kein vernünftiger Mensch Parallelentwicklung an“, denn „in geschichtlich beglaubigter Zeit gibt es keinen Fall echter Parallelentwicklung“[76].

69 „Skades Hjemmehørighed i Megalithicum som i Tiden forud afspejles vistnok mytologisk i Afstamningen fra Jætterne, der kan betragtes som Legemliggørelse af den ældre Tidsperiode“ *(Amtoft* 1948, 106).

70 „en Opblanding af det agerdyrkende Stengravsfolks Efterkommere med en anden Folkegruppe i Götland, hos hvem Odin-Stikkelsen er opstaaet“ *(Amtoft* 1948, 219).

71 „Bland de gudar, som trängde ut Ull och Njord, fanns åskguden Tor och den aristokratiska krigsguden Oden ... Ortnamnen visar att diserna tidigare hört till kulten av guden Ull. Under missionsskedet har de i stället hört till kulten av Oden“ *(S. U. Palme,* Kristendomens genombrott i Sverige, Stockholm 1959, 33).

72 *A. Bæksted,* Nordisk gudelære, København 1943, 89. Siehe auch *O. Lundberg,* Kultminne i stadnamn, NK, XXVI, 28–79, passim.

73 *Dumézil* 1959b, 52, 55, 97, 109.

74 *de Vries* 1954, 216.

75 Z. B. *Ståhl:* „Odens namn saknas i namnen på *-tuna,* och detta skulle kunna tyda på att *-tuna*-namnen upphört att bildas, när odensdyrkan infördes i Sverige under romersk järnålder“ (1970, 80) oder: „Sammansättningar med gudanamnen *Ull* och *Njord* tyder på hög ålder, eftersom dessa gudar redan vid vikingatid tycks ha haft sin blomstring bakom sig“ (1970, 82 f) – ein bedauerliches Beispiel für die mangelnde Zusammenarbeit von Ortsnamenforschung und Religionsgeschichte.

Einfluß oder Übertragung können nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Schon „für die ältere und den Beginn der jüngeren Bronzezeit kann der Weg über das östliche Europa und Italien nach Westeuropa und über das östliche Mitteleuropa zum Norden als gesichert angesehen werden“[77]. Aber erstens wandern „figürliche Darstellungen“ vielleicht leichter als ideologische Phänomene, zweitens tut es nicht viel, ob sie gewandert oder ererbt sind – die Hauptsache ist, daß die ideologischen Tatsachen (Götter, Mythen, Sitten) sich innerhalb der sprachlich verwandten Völkern halten. Denn sprachliche Verwandtschaft bedeutet ideologische[78] Verwandtschaft. Nach Edward Sapir und noch mehr nach B. L. Whorf[79] ist sich die Wissenschaft darüber klargeworden, „that there is a fundamental relationship between the language spoken by, and the ideology characteristic of, a given people“[80]. Gerade Ideen haben die Eigenschaft, sich innerhalb der Sprachgrenzen, auch unter neuen Umständen, lange zu halten[81]. Die sprachliche Verwandtschaft spricht für eine sachliche.

Dies ergibt, daß wir, sooft wir auf sichere Entsprechungen zu nordischen Mythen, Vorstellungen und Sitten in anderen indogermanischen Religionen stoßen, nicht von Neuentstehungen, Lehngütern oder Einwirkungen sprechen können, sondern von einem (oft ganz anders entwickelten) Erbe. Dann kann die Forschung weitergehen und so mit dem indogermanischen Material als Wünschelrute die einzelnen Skaldengedichte, Eddalieder und Sagen genau untersuchen, um dadurch zwischen Ursprünglichem und Synkretistischem in Mythus, Ritus und Moral zu unterscheiden.

Von dort fällt Licht auf die Frage: Kann jemals bodenständige h e u t i g e Volkssitte als Quelle zur Erschließung der vorchristlichen Religion genutzt werden[82]? Die Frage ist zu bejahen, 1. wenn das Motiv in einigermaßen ununterbrochener Kette in die vorchristliche Zeit zurückverfolgt werden kann[83], 2. wenn das Motiv in einer oder noch besser in mehreren indogermanischen Religionsformen einwandfrei vorchristlichen Charakters belegt werden kann.

76 *Friedr. Cornelius,* Indogermanische Religionsgeschichte, München 1942, 220.

77 *Clara Redlich,* Über die Herkunft figürlicher Darstellungen in der nordischen Bronzezeit, in: StEVF, 1968, 54.

78 Über Ideologie = world view, Weltanschauung, siehe *Littleton* 1966, 204.

79 Siehe *E. Sapir,* Language, New York (1921) 1949; *B. L. Whorf,* Language and logic, Technological Review, 43, 1941, 250–272; *Ders.,* Language, thought and reality, Cambridge 1956.

80 *Littleton* 1966, 204 f. Vgl. *T. T. Segerstedt,* Ordens makt, Stockholm 1944, 140 bis 145; *George A. Miller,* Language and Communication, New York (1951) 1963, 117.

81 *Littleton* 1966, 205–211.

82 Vgl. die Prinzipien *Dumézils* 1955, 214.

83 So wenn z. B. eine alte Hardangerer Fischerfrau dem *Njor (= Njǫrdr)* für guten Fang dankt *(Dumézil* 1955, 215).

In allen Fällen, wo man sich auf christlich vermittelte Quellen zu stützen hat, müssen etwaige vorhandene indogermanische Parallelen den Ausschlag für die Echtheit geben.

Ein weiteres Kriterium ist die „Nichtchristlichkeit" von Vorstellungen, die uns in germanischen Quellen aus christlicher Zeit begegnen. Wenn man z. B. Christus *hvítr Kristr*, „den weißen Christus", nennt, während dieser Ausdruck sich im Neuen Testament oder der altkirchlichen oder mittelalterlichen Tradition n i e m a l s findet, ist der Name *hvítr Baldr* oder *hvítastr áss* mit großer Wahrscheinlichkeit der ursprüngliche Ausdruck und der weiße Christus das Lehnwort, nicht umgekehrt (s. u. S. 157).

II. URGERMANISCHE RELIGION

1. Der Hintergrund

Weil die Germanen indogermanischer Zunge sind, haben wir den Hintergrund der germanischen Religion in derjenigen der Indogermanen zu suchen. Oft wurde die germanische Religionsgeschichte von Germanisten oder Nordisten behandelt, die keinen komparativen Überblick besaßen[1]. Der Weitsicht einiger hervorragenden schwedischen Wissenschaftler verdanken wir jedoch epochemachende Studien und programmatische Erklärungen in dieser Richtung[2].

Da die indogermanische Sprache uns aber völlig unbekannt ist und uns also jegliche unmittelbare Quelle zur Gesamtreligion fehlt, muß die vergleichende Sprachwissenschaft, hier wie hinsichtlich der indogermanischen Urzeit überhaupt[3], aus dem Vorkommen verwandter Wörter in den verschiedenen zum Sprachstamm gehörigen Sprachen den urindogermanischen Sprachschatz rekonstruieren und damit auch gewisse Züge der geistigen Kultur[4] und der darin steckenden Religion herausarbeiten[5].

1 Vgl. *Turville-Petres* Ausspruch o. S. 36.
2 Der Kulturgeschichtler *Viktor Rydberg* suchte den Zusammenhang verschiedener nordischer Mythen mit entsprechenden aus Iran und Indien nachzuweisen (Undersökningar i Germanisk Mythologi, I–II, Göteborg 1886 und 1889, Bd. I. engl. Übers. Teutonic Mythology, London 1889). Vgl. *A. V. Ström* 1967b, 169. Der Indologe und vergleichende Sprachforscher *K. F. Johansson* hat mit indischem Material die nordischen Disen (1917, 94–104), Fruchtbarkeitsopfer (108–126) und einige Göttergestalten (134–150, 158 f) beleuchtet. Und der Slavist *J. A. Lundell* äußerte 1943: „För studiet av våra förfäders äldsta religionsformer är kännedom om fornindisk religion, sådan den uppenbarar sig i Vedaböckerna och med dem sammanhängande brahmana-, upanishad- och sutra-litteratur synnerligen viktig" (in: UUÅ, 1936: 10, 46). – Ganz ablehnend gegen die komparative Methode *Baetke* 1973, 37–43.
3 Siehe *Devoto*, Origini Indeuropee, 1962, Kap. V, „Il vocabolario comparativo", 195–262; *A. Meiller*, La méthode comparative en linguistique historique, Paris 1954.
4 *Alexander Jóhannesson*, Um frumtungu Indógermana og frumheimkynni. Fylgir Árbók Háskóla Íslands 1940–1941, Reykjavík 1943.
5 So, nach Vorläufern wie *Max Müller* und *Adalbert Kuhn*, schon *O. Schrader*, Sprachvergleichung und Urgeschichte, Jena 1885, 3. Aufl., I–II, 1907. Über die Religion dort II, 415–458.

Das Bild, das ein vergleichendes Sprachstudium uns von den ältesten religiösen Verhältnissen der indogermanischen Sprachgruppe vermittelt[6], kann durch folgende neun Momente gekennzeichnet werden:

a) Der *Gegensatz Mensch – Gott.* Der Mensch wird im Gegensatz zu den himmlischen oder unsterblichen Göttern „irdisch" oder „sterblich" genannt.

In bezug auf den Menschen gelangt die Wurzel **ghđem-*, skr. *kṣamya,* lat. *homo* (zu *humus,* „Erde"), got. *guma,* „Mann", zur Anwendung, vgl. deutsch „Bräuti-gam", oder **mṛto,* Partizip aus der Wurzel **mer,* „sterben", also „sterblich", skr. *mṛtá,* iran. *marətan,* griech. βροτός (vgl. lat. *mors,* „Tod", got. *maurþr,* „Mord"). – Die Götter dagegen sind uridg. **deiụos,* skr. *deva,* awest. *daēva,* griech. διϝός, isl. *tívurr* oder *týr,* nicht „glänzend", sondern „himmlisch", wie auch **n-mṛto,* skr. *amṛta,* awest. *aməša,* „unsterblich" [7].

b) Das *System der Götter.* Die Organisation der indogermanischen Götterwelt entspricht der anderswo bekannten Einteilung der menschlichen Gesellschaft in soziale Stände, und zwar insofern, als die wichtigsten Götter folgende Funktionen vertreten[8]:

α. Die *Herrscherfunktion,* himmlisch und souverän, mit zwei Aspekten:

1. kosmisch, magisch, schreckenerregend (ved. *Varuṇa,* lat. *Juppiter,* germ **Wōdanaz* und **Wōdinaz),*

2. menschenfreundlich, juristisch, priesterlich (ved. *Mitra,* lat. *Dius Fidius,* germ. **TīwaR).*

β. Die *Funktion der Stärke,* die oft durch einen drachentötenden Gott repräsentiert wird (ved. *Indra,* lat. *Mars,* germ. **þunraR),*

γ. Die *nährende Funktion* mit zahlreichen Verzweigungen: Fruchtbarkeit, Gesundheit, Reichtum und dgl. Oft nimmt ein Götterpaar diese Funktion wahr[9] (ved. *Aśvināu,* lat. *Romulus et Remus,* isl. *Njǫrdr ok Freyr,* s. S. 141),

6 *Devoto* 1962, 215–223, 295–316; *W. Havers,* Die Religion der Ur-Indogermanen im Lichte der Sprache, in: Christus und die Religionen der Erde, hrsg. von *Fr. König,* II, 1951, 697–748.

7 *Grace Sturtevant Hopkins,* Indo-european **deiwos* and related words (= Language Dissertations publ. by the Linguistic Society of America, 12, 1932), Pennsylvania 1932, 45, 75–80; *Dumézil* 1924, 62 und 73.

8 *Dumézil,* Leçon inaugurale (College de France), Nogent-le-Rotrou 1950; *Ders.* 1958b; *Rivière* 29–49. Über den Begriff „Funktion" siehe *Littleton* 1966, 4–6, 203.

9 Oft tauchen hier Brüder (manchmal Zwillinge) auf *(D. Ward* 1968, 9–29), z. B. die *aśvināu* im Veda mit dem Beinamen *Nāsatya's,* „Helfer", oder *Divo napātā,* Gottessöhne (Ṛgv. I, 117: 12; I, 182: 1; I, 184: 1; III, 38: 5; IV, 44, 2; X: 61: 4), Κάστωρ und Πολυδεύκης in Griechenland mit dem entsprechenden Namen Διὸς κοῦροι (Hom. Hymn. 33). Das Gegenstück in Rom sind *Castor* und *Pollux* (siehe *Robert Schilling,* Les Castores romains à la lumière des traditions indo-européennes, in: Festschr. Dumézil 1960, 177–192) und im Baltikum lit. *Dievo sūneliai* und lett. *Dieva dēli,* „Gottessöhne" *(Ward* 1968, 10). Die Dioskuren haben eine Schwester, skr. *Sūryā,* oder Geliebte, skr. *Uṣas,* griech. Ἠώς, lit. *Aušrà,* lett. *Austra,* „die Morgenröte" (Ṛgv. IV, 52: 1–3; VII, 71: 1; *Ward* 1968, 11), helfen in Seenot und Kampf usw. *(Ward* 1968, 12, 14, 18 f). Sie fahren mit weißen Pferden (Herod. VII, 40, Tac. Germ. 10: 2) und sind oft mit zwei (anikonischen?) Pfählen verbunden, z. B. den feuerproduzierenden Hölzern (Ṛgv. X, 184: 3), den δόκανα (Plutarch, De fraterno amore, 1), den hölzernen Brüdern *Lel* und *Lelpol* in Polen *(Ward* 1968, 26). Vgl. *Biezais* u. S. 346–349 und 354.

oder sie wird durch einen typischen „Volksgott" vertreten (lat. *Quirinus* < *co-vir-ī-no,* „die Gesamtheit der Männer")[10]. Der Mythos läßt diese Götter meistens durch Kampf und Versöhnung in die Götterwelt kommen[11].

δ. Dazu gesellt sich eine *weibliche Gottheit,* die gewöhnlich zu den Göttern aller drei Funktionen, besonders aber zur dritten, Beziehungen hat (ved. *Sarasvatī,* awest. *Ardvī Sūrā Anāhitā,* germ. **Friyyo)*[12].

Dumézil unterscheidet ferner einen „Gott des Anfangs", der in der Regel als erster vor den Göttern der drei Funktionen angerufen wird (ved. *Vāyu,* lat. *Janus),* und eine Gottheit, die am Abschluß von Aufzählungen und Anrufungen steht (ved. *Agni,* awest. *Atar,* lat. *Vesta)*[13].

c) Der *Mythos vom Unsterblichkeitstrank.* Die verschiedensten indogermanischen Sprachen kennen denselben Wortstamm als Bezeichnung eines süßen Trankes oder von dessen Bestandteilen.

**medhu* (skr. *mádhu,* „Honig", „Soma", griech. μέθυ, „Wein", asl. *medŭ,* „Honig", „Met", lit. *midùs,* „Honig", air. *mid,* „Met", ags. *meodo,* „Met", ahd. *metu, mitu,* „Honig", „Met", isl. *mjǫðr,* „Honig", „Met").

Daran knüpft sich ein Mythenkreis, den wir in mehr oder weniger ausführlicher Form bei fast allen indogermanischen Völkern finden: der Mythos von der Zubereitung und dem Raub des Unsterblichkeitstrankes mit dazugehörigen Riten und kultischem Trinken[14]. Der Mythos kreist in den indischen Epen (Mahābh., Ramāy.) um *a-mṛta,* „Unsterblichkeitstrank", in Iran um *a-mərətat,* „Unsterblichkeitstrank"[15], in Griechenland um ἀμ-βροσία, „Unsterblichkeitsnahrung"; in Rom finden wir das verwickelte Ritual zu Ehren der *Anna Perenna* (von *perennis,* „ewig", „unsterblich")[16].

d) Das *Pferdeopfer.* Von den kultischen Motiven und Riten, die vielen indogermanischen Völkern gemeinsam sind, können hier nur einige hervorgehoben werden. Ein mit einem Pferdeopfer verbundenes ἱερὸς-γάμος-Motiv ist hier und da erhalten: im indischen *aśvamedha*[17], im iranischen Pferdeopfer an die Sonne[18], in den römischen Pferdezeremonien im Monat Oktober *(equus october*

10 *Dumézil* 1949, 243.

11 *Dumézil* 1958b, 56 f; *Ders.* 1949, 125–142; *Ders.* 1947, 249–278.

12 *Dumézil* 1958b, 59–61; *Ders.* 1947, 56–64.

13 *Dumézil* 1947, 66–109. Eine Zusammenfassung von *Dumézils* System bei *Littleton* 1966, 7–16, und *Rivière* 21–61.

14 *Dumézil* 1924, 65.

15 *Widengren* 1965, 19, 105.

16 *G. Wissowa,* Religion und Kultus der Römer (= HklAW V: 4), München ²1912, 241 f. Zur Wortkunde vgl. *Thieme* 1952, 15–34.

17 *Gonda* 1960, 168–172.

18 *Widengren* 1965, 128, 184.

mit Wettfahren am 15. Okt., Roßopfer am 19. Okt.)[19], im irischen Königsritus mit einem Verkehr König – Stute[20].

e) Der *Feuerkultus.* Obwohl ein gemeinsames indogermanisches Wort für Feuer fehlt, ist die Annahme eines Feuerkultes für die indogermanische Gemeinschaftszeit durchaus begründet. Im Ṛgv. ist *Agni* (lat. *ignis,* asl. *ognĭ,* lit. *ugnìs*), „das Feuer", ein häufig angerufener Gott[21], der auch im Awesta Spuren hinterlassen hat (*dāštāγni,* Yašt 13, 125)[22]. In Iran ist sonst der etymologisch nicht verwandte *Atar* vielfach verehrt worden[23], ja, „der Feuerdienst spielte schon in der gemeinsamen arischen Zeit eine zentrale Rolle im rituellen Leben der indo-iranischen Völker"[24].

Die griechische Ἑστία < ϝεστία (idg. $\sqrt{}$**ves-* mit der Bedeutung „brennen", „strahlen") und die italische *Uesta* empfingen einen Feuerkultus[25]. Feuerverehrer waren auch die alten Kelten, Slaven und baltischen Völker: die erstgenannten verehrten Æd = Feuer und Brigit mit Feuer[26], die zweiten beteten einen Feuergott *Olla* oder das Feuer selbst an[27], die Letten kannten eine „Feuermutter" *(Uguns mâte)*[28] und die Litauer waren ebenfalls Feuerverehrer[29].

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß die indogermanische Religion offenbar die Vorstellung vom Weltuntergang durch Feuer gekannt hat. Wir finden diesen Gedanken in dem indischen *Viṣṇu-purāṇa* 6: 3, in iranischen Texten, bei Heraklit und den Stoikern (vgl. 2 Petr 3: 10–12)[30] und bei den keltischen Galliern[31].

f) *Urmensch und strenger Winter.* Unter den Mythen verdient die gemeinindogermanische Urmenschenvorstellung besondere Aufmerksamkeit. In Indien ist *Yama,* Vivasvants Sohn, ursprünglich der Urheber des Menschengeschlechts (Ṛgv. X, 10, Maitr. saṃh. I, 5: 12), während im Iran *Yima,* der

19 *Wissowa* aaO 144 f, 450.
20 *de Vries* 1961a, 243–245.
21 *Gonda* 1960, 67–73, bes. 71.
22 *S. Wikander,* Feuerpriester in Kleinasien und Iran (= Skr. utg. av Kungl. Hum. Vetenskapssamf. i Lund, XL), 1946, 102; *Widengren* 1965, 34.
23 *Wikander* aaO 102–112; *Widengren* 1965, 33 f. Dabei muß man festhalten, daß „die iranische Feuerverehrung jedoch etwas von allen anderen Formen indogermanischer oder sonstiger Feuerverehrung gänzlich Verschiedenes [ist]" *(Wikander* aaO 59).
24 *Widengren* 1965, 31, vgl. *Gonda* 1960, 71.
25 *Martin P. Nilsson,* Geschichte der griechischen Religion, I (= HklAW V: 2, 1), München 1967, 337 f, wo die Identität der Wörter Ἑστία-Vesta jedoch bestritten wird, vgl. 78; *Wissowa* aaO 157, Anm. 3.
26 Cormaci Glossarium (Fontes Celticae, 246 f und 308), Julius Solinus, Collectanea 22, 10 (aaO 90).
27 Adam von Bremen, II: 22 (Fontes Slavicae, 14), Ibn Rustah, Kitāb al-aʿlāq an-nafīsa (aaO 93).
28 *H. Biezais,* Art. Heilige Feuer, in: WbM, Heft 7, Stuttgart 1965, 411.
29 *Wikander* aaO 8, Anm. 2 und 60.
30 Die Stellen bei *Å. V. Ström* 1967b, 192 f, Anm. 143–146.
31 Strabon, Geographica IV, 4, 4 (Fontes Celticae, 37).

Sohn des Vivahvant, ebenfalls Urmensch ist (Bund. 31, 4)[32]. Dieser ist außerdem ein König der Unterwelt (Yašt 19: 34), aber auch der erste König, der Herrscher des goldenen Zeitalters (Yasna 9, 3–5), der beim Weltuntergang zurückkehrt, um das neue Geschlecht zu versammeln und durch den letzten schweren Winter hindurch zu retten, nachdem er zuerst eine Feste gegen Kälte und Unwetter gebaut hat, wo Menschen und Tiere Zuflucht finden können (Vidēvdāt 2).

g) *Keine Tempel.* Ein Vergleich der ältesten Angaben über verschiedene Völker ergibt, daß die Indogermanen keine Tempel hatten, sondern die Götter im Freien verehrten. Die ältesten Inder besaßen keine Tempel, die Griechen bis zum 7. Jh. v. Chr. ebenfalls nicht[33]. Die Entstehung des iranischen Tempels ist aller Wahrscheinlichkeit nach erst im Zusammenhang des Anāhitākults – vielleicht durch elamischen Einfluß – erfolgt[34]. Herodotos berichtet nachdrücklich, daß die Verehrung der iranischen Götter n i c h t in Gebäuden stattgefunden habe (I, 131, vgl. über die Skythen VI, 59), und Cicero erzählt uns, Xerxes habe aus theologischen Gründen die Tempel der Griechen in Brand gesteckt[35]. Nur bei den alten Kelten ist die Sachlage fraglich[36].

h) *Keine Götterbilder.* Die Götter der ältesten Indogermanen sind sicher ohne menschenähnliche Bilder (anikonisch, vgl. u. S. 58) verehrt worden, weil „die Anbetung von Kultbildern der Götter ... eine späte Erscheinung in den arischen Religionen [ist]"[37]. In Indien treten sie erst im Buddhismus auf und sind von dorther in die hinduistischen Kulte eingedrungen[38], vielleicht unter dravidischem Einfluß[39]. Die Aufstellung von Kultbildern der *Anāhitā* war – wie Berossos ausdrücklich festgestellt hat – etwas ganz Neues[40].

Der älteste Kult der Griechen dürfte bildlos gewesen sein[41], und Varro hat die lange bestehende Bildlosigkeit bei den ältesten Römern bezeugt[42]. Die

32 S. *Jos. Denner,* Weltalter, Stände und Herrschaft in Iran, ARW, 34, 1937, 256.
33 *Gonda* 1960, 9 f, 141; *Nilsson* aaO 74, unter Berufung auf Hom. Od. III, 273 f, Hom. Il. II, 305–307.
34 *Wikander* aaO 63 f; *Widengren* 1965, 124, 131. Ein alter Erzähler sagt, daß Meder und Perser ἐν ὑπαίθρῳ, „unter offenem Himmel", opferten (Clem. Alex., Protrept. V, 65: 1).
35 Quod deos, quorum domus esset omnis hic mundus, inclusos parietibus contineri nefas esse duceret (Cicero, De re publica III, 9 [14]. Andere Beispiele bei *Much* 1937, 127. – Die Griechen hatten bekanntlich, trotz ihrer indogermanischen Sprache, Tempel früh gebaut.
36 *de Vries* 1961a, 191–193.
37 *Wikander* aaO 60.
38 *Wikander* aaO; vgl. *Gonda* 1960, 10, 215.
39 *J. Charpentier,* in: Festschr. H. Jacobi, Bonn 1926, 277 f, mit Anm. 4 und 284.
40 Clem. Alex., Protrept. V, 65: 3, dazu *Wikander* aaO 61 mit Anm. 2.
41 „Es besteht die allgemeine Meinung, daß der Kult im Anfang der griechischen Zeit bildlos war ... Vielleicht ist diese Annahme im großen und ganzen richtig" *(Nilsson* aaO 80).
42 Dicit [Varro] etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse (Augustinus, De civitate Dei IV, 31).

Frage, wie es in dieser Hinsicht mit den Kelten steht, ist umstritten. De Vries neigt dazu, Cäsar und damit auch Lucanus zu trauen, wenn er von den vielen Mercurius-Bildern bei den Galliern spricht[43].

i. *Mündliche Tradition.* Die vedischen Texte sind „sehr lange nur mündlich überliefert" worden[44]. Ja, von dem chinesischen Pilger Fa-hsien, der ganz Indien, buddhistische Texte suchend, in den Jahren 399–414 durchwanderte, heißt es: „In den verschiedenen Ländern Nordindiens wurden diese mündlich von einem Patriarchen auf den anderen überliefert, weil es kein geschriebenes Buch gab, das er kopieren konnte."[45]

Zarathustras Lehre wurde gehört und ohne Schrift im Gedächtnis behalten[46]. Das älteste Vorkommen einer Schrift in Iran fällt auf etwa 150 n. Chr. oder möglicherweise 100 v. Chr.[47] Thales und Pythagoras (6. Jh. v. Chr.), schrieben nichts[48], Numas und Lykourgos' Gesetze wurden nicht schriftlich fixiert[49], die pythagoräischen Gebote ebenfalls nicht[50], und Cäsar berichtet von den keltischen Druiden, daß sie, obwohl sie die Schrift kannten, ihre Lehren nicht „den Buchstaben übergaben"[51]. Sie alle schrieben nicht, weil sie die Schrift als „ungeistig", „geistlos", „profan" betrachteten[52].

Unmittelbar nach der Feststellung der religiösen Schriftlosigkeit der Druiden geht Cäsar zu ihrer Lehre von der Seelenwanderung über (VI, 14: 5). Die heilige Tradition wird in jeder Generation, in jedem Gelehrten aufs neue Fleisch[53], wie auch die indogermanischen Völker dazu bereit sind, an Seelenwanderung zu glauben.

2. *Die Steinzeit*

„Die Archäologie arbeitet im großen ganzen fast ausschließlich mit Grabfunden. Nicht was die Lebenden getan und geglaubt haben, sondern was die Toten in ihr Grab haben mitnehmen dürfen, wird uns durch diese Funde gezeigt."[1] So kennzeichnet Jan de Vries im Jahre 1956 die Lage der Forschung über die Religion der Steinzeit.

Diese Aussage ist jedoch allzu pessimistisch. Wir empfangen glücklicherweise viele Auskünfte über die Religion der Steinzeit, und diese sind in nicht wenigen Fällen sogar älter als die Grabfunde[2].

43 Von Mercurius: huius sunt plurima simulacra (Caesar, Bell. Gall. VI, 17), „simulacraque maesto deorum / arte carent" (Lucanus, Bellum Civile [Pharsalia] III: 412 f); dazu *de Vries* 1961a, 198–203.
44 *Gonda* 1960, 9.
45 The Travels of Fa-hsien (399–414 a. D.), or Record of the Buddhistic Kingdoms. Re-translated by *H. A. Giles,* Cambridge 1923, 64.
46 *Widengren* 1965, 67 f.
47 *Widengren* 1965, 197.
48 *W. Schmid–O. Stählin,* Geschichte der griechischen Literatur (HklAW VII: 1, 1), München 1929, 728, 733.
49 Plutarchos, Numa XXII, 2 (ed. *Lindskog–Ziegler,* III: 2, Leipzig 1929, 92), Lykourgos XIII, 1 f (20 f).
50 Plutarchos, Numa XXII, 3 (92).
51 Neque fas esse existimant ea [sc. disciplina] litteris mandare, cum in reliquis fere rebus ... Graecis litteris utantur (Caesar, Bell. Gall. VI, 14: 3).
52 Plutarchos spricht von ἄψυχα γράμματα (Numa XXII, 2). Dazu *G. Dumézil,* La tradition druidique et l'écriture: Le Vivant et le Mort, RHR, 122, 1940, 125–133.
53 *Dumézil* aaO 132 f.

A. Die Religion der Lebenden

Prächtige Opferfunde stammen aus Meiendorf und Stellmoor unweit Hamburg von Lagerplätzen spätpaläolithischer Rentierjäger (um 12 000 v. Chr.) mit insgesamt ca. 1000 Rentierresten[3]. Zweijährige weibliche Tiere waren mit Steinen in der Brust- und Bauchhöhle ins Wasser versenkt worden[4]. „Die Häufigkeit der Funde und ihre besonderen Umstände lassen keinen Zweifel, daß wir es mit Jagdopfern zu tun haben."[5] Das Bastgeweih der Tiere deutet auf die Zeit von Mai bis Juni als Opfermonat, also die Zeit der Ankunft der Jäger in dem Jagdrevier[6]. Der Fund ist ein Beleg für „ein feierliches Erstlingsopfer der eiszeitlichen Jäger"[7].

In dieselbe Zeit oder vielmehr in das Mesolithicum dürften die später zu besprechenden (s. S. 62 f) Felsbilder des skandinavisch-karelischen Kreises gehören, die mit einiger Wahrscheinlichkeit mit der Komsa-Kultur in Zusammenhang gebracht werden können und deren Schwergewicht längs der fjordreichen Küsten Norwegens bis hinab nach Oslo liegt, mit Ablegern in Mittelschweden (Flatruet), am Onega-See und am Weißen Meer[8]. Leider ist kein organisches Material auf den Wohnplätzen der Komsa-Kultur gefunden worden[9]. Die Kunst, „in der ein kultisches Anliegen eines Jägervolkes zum Ausdruck kommt"[10], zeigt „Menschendarstellungen mit stark betontem Sexualcharakter vor, auch Menschen in Tiermasken"[11].

An Maglemosium-Fundstellen sind „Geweihmasken" in Form von Hirschgeweihen mit auf dem Kopfe zu tragendem anhaftenden Teil des Schädels und knöcherne „Schwirrblätter" (in Stellmoor von 13,3 cm, in Aamosen, West-

1 *de Vries* 1956, 84. So auch *Schwantes* 1939, 193.
2 *A. Vorbichler,* Das Opfer auf den ... ältesten Stufen, Mödling 1956; *H. Gallwitz,* Religion und Magie der Altsteinzeit, Berlin 1960; *E. Patte,* Les hommes préhistoriques et la religion, Paris 1960; *G. Siegmund,* Der Glaube des Urmenschen, Bern–München 1962.
3 Übersicht bei *Rust* 1962, 101–165.
4 *Rust* 1943, 66 f, 133–135, 146 f; *Schwantes* 1939, 62 f; *Maringer* 1956, 138–142; *Filip* II, 1375; *Leroi-Gourhan* 1964, 14 f; *Pörtner* 1964, 139.
5 *Maringer* 1956, 140.
6 *Rust* 1943, 147.
7 *Maringer* 1956, 141.
8 *Narr* 1966, 342, vgl. *Hagen* 1967, 35–43.
9 *Hagen* 1967, 35.
10 *Holle* I, 1970, 252.
11 *Holle* aaO 251.

seeland, von 9,9 cm Länge mit durchbohrter Basis) entdeckt worden, die auf kultische Bräuche hinweisen[12]. Zu den steinzeitlichen „Musikinstrumenten" gehören auch Tontrommeln aus Mitteldeutschland[13], Grifflochflöten aus Kent's Cavern, Devonshire, England, Hammeren auf Bornholm und Pernau, Estland[14], und Phalangenpfeifen aus Sværdborg auf Seeland und aus Åloppe in Uppland, Schweden[15].

An Ertebølle-Stellen, z. B. ganz typisch in Dyrholmen, Ostjütland, sind beträchtliche Mengen von Menschenknochen mit Schnittspuren und zur Gewinnung des Markes zertrümmerten Röhrenknochen gefunden worden. Diese haben ohne Zweifel als Belege für Kannibalismus zu gelten[16]. Spuren von Skalpierung sind in Dänemark festgestellt worden[17]. In der Ofnet-Höhle bei Nördlingen wurden 33 nach Westen orientierte Schädel von vier Männern, zehn Frauen und 19 Jugendlichen gefunden. Spuren daran lassen vermuten, „daß wir es mit Schädelkult oder Kopfjagd zu tun haben"[18]. Auch aus dem Frühneolithikum C in Schonen stammen Überreste, die die Schlußfolgerung nahelegen, „daß es sich wahrscheinlich um Menschenopfer handelt". Bemerkenswert ist weiter „ein Ganggrab bei Ziesendorf in Rostock, wo man u. a. eine rituell zerteilte Leiche ... fand"[19].

Für die Erörterung des steinzeitlichen Opfers dürften einige Gesichtspunkte des schwedischen Archäologen Bertil Almgren hinsichtlich der bronzezeitlichen schwedischen Funde und Bilder von Wert sein. Indem er auf den unsichtbaren, sogenannten an-ikonischen Charakter der indogermanischen Gottheit (vgl. o. S. 55) hinweist[20], gelingt es ihm, die gefundenen oder felsbildlich überlieferten Wagen[21], die Kult-, Faschings- und Felsbilderschiffe[22] und die eingeritzten Räder und Fußsohlen, Beile und Speere[23] zu erklären. Alle diese Gegenstände, die „anikonische Göttersymbole"[24] oder „anikonische Göttersigna"[25] genannt

12 *Brøndsted* 1960, 102; *Narr* 1966, 334 und 340; *Maringer* 1956, 210 f; *Fr. Behn*, Vorgeschichtliches Maskenbrauchtum (= Ber. SAW 102: 1), Berlin 1955. Vgl. *Otto Seewald*, Beiträge zur Kenntnis der steinzeitlichen Musikinstrumente Europas (= Bücher zur Ur- und Frühgeschichte, 2), Wien 1934, 13–18, ohne die dort gezogenen Rückschlüsse.
13 *Seewald* aaO 77.
14 *Seewald* aaO 35–37, 47 f.
15 *Seewald* aaO 31 und 44. Vgl. die Fundlisten bei *Rudolf Albert Maier*, Die neolithischen „Phalangenpfeifen", durchlochten „Phalangenidole" und Phalangenanhänger (Maschinengeschr. Diss.), Freiburg i. Br. (1958), 255–299.
16 *Brøndsted* 1960, 136; *Narr* 1966, 344.
17 *Brøndsted* 1960, 136.
18 *Narr* 1966, 343.
19 *M. Strömberg* 1968, 207.
20 *B. Almgren* 1962, 56 f.
21 *Almgren* 1962, 54–59.
22 *Almgren* 1962, 60 f.
23 *Almgren* 1962, 61–67.
24 *Almgren* 1962, 58 und später.
25 *Almgren* 1962, 56, der einmal, mir folgend (*Ringgren–Ström*, 442), den japanischen Begriff *Schintai*, „Götterkörper", benutzt (1962, 69).

werden, vertreten den unsichtbaren Gott und sind zu gleicher Zeit ein Opfer an ihn: „Sind denn diese Dinge Opfer oder Göttersymbole? Sie dürften wohl beides sein."[26] Wir sagen dafür lieber *Schintai*-Bilder, und im Anschluß an Háv. 138 (s. u. S. 116) nennen wir dieses Opfer-Phänomen das *sjálfr-sjálfum*-Motiv[27].

Die wichtigsten Schintai-Gegenstände aus der Steinzeit sind die Beile. Unter den zahlreichen gefundenen Äxten müssen viele von Anfang an ganz unbrauchbar gewesen sein; sie wurden, wie es Schwantes ausgedrückt hat, „in der jüngeren Steinzeit als Sinnbild des den Blitz schwingenden Himmels- und Sonnengottes verehrt"[28]. In Mooren hat man in allen hierhergehörenden Gebieten „axtähnliche Attrappen" gefunden[29], nämlich unbrauchbare Äxte aus Gneis, Bernstein oder sogar Ton, die zum Teil in auffallender Weise aufrecht in der Erde stehen[30]. In Troldebjerg, Langeland, Dänemark, will J. Winther in einem Haus ein neolithisches Heiligtum sehen, das mehrere Feuerstätten aufwies. In eine grubenförmige Vertiefung war ein schön geschliffenes Feuersteinbeil hineingestellt, die Schneide nach oben gerichtet. Außerdem stieß man auf die Bodenpartie eines Tongefäßes, das offenbar zu dem Beil in Beziehung steht, und zwar gewiß als Behälter für ein dem Beil dargebrachtes Opfer[31]. Schon Winther meinte, daß „die Axt den Gott repräsentiert, dem Opfer in dem kleinen Tongefäß gebracht wurden"[32], und stellt Vergleiche mit entsprechenden Bildern in Knossos und Asine an[33]. Eine Doppelaxt aus Grünstein mit Holzstiel wurde im Steinzeitdorf Dags mosse, Östergötland, gefunden[34], sechs ringförmig um eine Schieferaxt angeordnete Flintäxte in Bjurselet, Ksp. Byske, Nordschweden[35]. Aus Seine et Oise, Frankreich, gibt es viele weibliche Kranien mit einem doppelaxtförmigen Kennzeichen[36].

26 *Almgren* 1962, 63.
27 Schon 1913 schrieb *Sigmund Freud:* „1. Jedem Gott ist gewöhnlich ein Tier heilig, nicht selten selbst mehrere; 2. in gewissen besonders heiligen Opfern, den ‚mystischen', wurde dem Gotte gerade das ihm geheiligte Tier zum Opfer dargebracht; 3. der Gott wurde häufig in der Gestalt eines Tieres verehrt" (Totem und Tabu, Frankfurt am Main 1956, 164).
28 *Schwantes* 1939, 263; *Ders.* 1952, 194; *Maringer* 1956, 272 f und 293 f.
29 *H. Arbman*, Zwei Opferfunde, in: LUHM, 1959, 166–172 (Zitat 171). Man hat hier von „dem fast betrügerischen Verfahren gegen die Göttermächte" gesprochen (*Bergman*, NoB, 14, 1926, 34).
30 *Holmqvist* 1949, 18; *Schwantes* 1939, 263 f und 270 f; *de Vries* 1956, 95 f. – In Ryssvik, Ksp. Urshult in Südschweden, wurden 15 große Feuersteinbeile gefunden, die in einem Halbkreis, mit den Schneiden gegen Osten gerichtet, niedergelegt waren (*Maringer* 1956, 296, vielleicht nach *Montelius*, Kulturgeschichte Schwedens, 1906, 57, jedoch mit dem falschen Ortsnamen „Ryssvitz").
31 *J. Winther* 1935, 51, 66; *Ders.* 1938, 15–17, 25; *Brøndsted* 1960, 198.
32 *Winther* 1935, 66.
33 S. *Fritz Schachermeyr*, Das ägäische Neolithikum, Lund 1964, 145–147, 161–164.
34 *Holmqvist* 1949, 17, 41, MASvR, 206.
35 *Christiansson* 1965, 1.
36 *Branston* 1957, 110.

Die Beilbohrung muß für den steinzeitlichen Glauben von besonderer Bedeutung gewesen sein. Erst bohrte man nur, um Äxte herzustellen, aber nach und nach wurde das Bohren Selbstzweck, und so entstanden, nach Schwantes, die Schalen- oder Näpfchensteine. Auch sie müssen „ein Sinnbild der Gottheit gewesen sein, die den Blitzhammer schwang"[37]. Montelius hat sie im Gange eines noch nicht geöffneten steinzeitlichen Ganggrabes entdeckt[38], und ein Sarg aus Gladsaxe bei Kopenhagen weist Schalengruben auf den Bausteinen auf, die ihrer ganzen Art nach vorhanden gewesen sein müssen, bevor, wie üblich, der Sarg aus mehreren in die Erde gesetzten Steinen zusammengefügt worden war. Brøndsted sieht in ihnen nicht Blitzgottzeichen, sondern „magische Fruchtbarkeitsmerkmale"[39], und noch mehr weiß Folke Ström davon zu berichten[40].

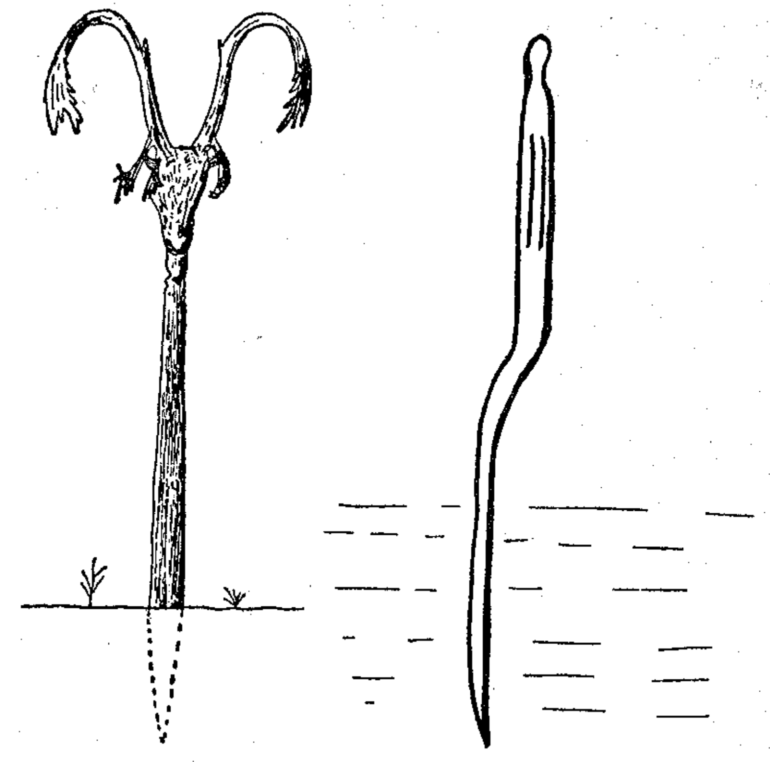
Flintstücke, die man inner- und außerhalb von Megalithgräbern gefunden hat, scheinen in ihrer Eigenschaft als Feuerstein kultische Bedeutung gehabt zu haben. Wir können die Flinthaufen, z. B. in Hagestad und Ingelstorp in Schonen, „als Spuren von Kulthandlungen deuten, bei denen die Zuschlagung des Feuersteins an sich wichtig war". Diese Bedeutung des Feuersteins (als Schintai?) muß „besonders für die Träger der Trichterbecherkultur eine wichtige Rolle in kultischen Zusammenhängen gespielt haben"[40a].

Schintai können auch die steinzeitlichen Äpfel aus Dags mosse gewesen sein, die größer als gewöhnliche Wildäpfel waren und durchgeschnitten gefunden wurden[41]. Wir werden später über die Bedeutung von Äpfeln sprechen (s. S. 156).

Die mesolithischen Funde aus Stellmoor und Ahrensburg (in jüngeren Schichten als die S. 57 erwähnten paläolithischen)[42] sind von großem Interesse: Tiere mit Steinen in der Bauchhöhle, ein Kultpfahl[43] (s. Abb. 1) und sogar ein sehr primitives Götzenbild[44] (s. Abb. 2).

Der 2,11 m lange Kiefernholzpfahl ganz nahe der nacheiszeitlichen Uferlinie war mit großen Teilen eines Renschädels in der Weise umkleidet, daß die Geweihstangen einstmals wirkungsvoll in die Luft geragt haben müssen[45]. Rings umher lag etwa ein Dutzend großer Renschädel, so daß der Opferbrauch, trotz gewisser Einwände gegen den sakralen Charakter der Funde, unbestritten bleibt[46].

37 *Schwantes* 1939, 266. Vgl. *Marstrander* 1963, 289–312, und *Glob* 1969, 109–129.
38 *Schwantes* 1939, 269.
39 *Brøndsted* 1960, 349.
40 Die Aushöhlung der Schalengruben „kann eine symbolische Wiedergabe der sexuellen Verbindung zwischen dem Himmelsgott und der Erdgöttin gewesen sein" *(F. Ström* 1967, 29). Vgl. *O. Almgren* 1934, 361.
40a *M. Strömberg* 1971, 320. Vgl. über andere kultische Erscheinungen 323–326, 344 f.
41 *Frödin* 1910, 65–70.
42 Übersicht bei *Rust* 1962, 183–194.
43 *Rust* 1943, 68, 217–220.
44 *Maringer* 1956, 205–212; *Pörtner* 1964, 142–145.
45 *Rust* 1943, 217 f.
46 *Maringer* 1956, 211. Die Einwände hat erhoben *H. Pohlhausen,* Zum Motiv der



1 Rekonstruktion des Kultpfahles aus Stellmoor
2 Götze aus Stellmoor

Bei Ahrensburg-Hopfenbach wurde 1947 ein bearbeiteter, 3,50 m langer, gemäß Pollenanalyse 10 000jähriger Eschenstamm ausgegraben, der andeutungsweise mit Kopf, Schulterpartie, Armen und Gesäß durch natürliche Krümmung versehen war, dazu zwei 2,55 und 2,60 m hohe Begleitstäbe. Der „Götze" hatte ehemals 12 m vom Ufer entfernt im offenen Wasser gestanden[47].

Das steinzeitliche Pferd scheint meist im Kult verwendet worden und erst während der Bronzezeit in den üblichen profanen Gebrauch genommen worden zu sein[48]. Ein Pferdeschädel mit einem in die Stirn gehauenen Flintdolch wurde 1900 im Ullstorp-Bach, Ksp. Kverrestad, in Schonen gefunden[49]. Das

Rentierversenkung der Hamburger und Ahrensburger Stufe des niederdeutschen Flachlandsmagdalénien, Anthropos, 48, 1953, 987–990.
47 *Maringer* 1956, 212; *Rust* 1958, 124–129.
48 *Hančar* 1955/56, 32–36 mit Fundtabelle.
49 *Andersson* 1901, 82; *Hančar* 1955, 35. Der Bach heißt schw. Ullstorpsån, *de Vries* schreibt Ulltorpå (1956, 96).

Dolchblatt stammt aus dem Spätneolithikum[50]. „Hier darf man wohl an eine Opfertötung denken."[51]

Kultische Bedeutung hatten gewiß auch die Tierkopfbilder, die man gefunden hat. Schon aus der Maglemose-Zeit stammt ein in Egemarke auf Seeland ausgegrabener bernsteinerner Elchkopf[52]. Ein kleiner, nur 4 cm großer Kopf aus gelbbraunem Schiefer, vermutlich der eines Elenkalbes, wurde in Bjurselet, im nördlichsten Schweden, gefunden[53]. Größer ist der berühmte, ungefähr 15 cm lange Elchkopf aus Alunda, Uppland, mit einem in Angriff genommenen Stielloch an der unteren Seite, „das daran denken läßt, das Elenbild könne ein Kultsymbol gewesen sein, das auf einem hohen Stab getragen wurde"[54]. Noch im norwegischen Oseberg-Schiff aus dem 9. Jh. n. Chr. fand man Tierköpfe mit meterlangen Holzschäften, die in Löcher des unteren Teils eingezapft waren. „Der Schluß liegt wohl nahe, daß die Tierköpfe mittels dieser Schäfte getragen wurden, und zwar bei religiösen Umzügen oder dgl."[55]

Religiöse Bedeutung haben auch viele steinzeitliche Darstellungen, z. B. diejenigen auf einem Schalenstein von Kl. Meinsdorf, Kr. Plön, auf dem Sonnenrad, Hände und Füße eingehauen sind[56], oder die wunderbaren Felsbilder, vor allem in Nordskandinavien. Für diesen Typus ist der Name Waidmannsbilder vorgeschlagen worden[57]. Es gibt teils eingeklopfte oder eingeschliffene Bilder, teils Malereien, und zwar an 17 Stellen[58]. Chemische Analyse hat ergeben, daß die Farbe „aus Eisenoxyd [Fe_2O_3] hergestellt war, vermischt mit einem organischen, fetthaltigen Stoff, vermutlich Tran"[59], und daß sie deswegen den nördlichen Naturkräften hat widerstehen können.

Felsmalereien gibt es z. B. bei Flatruet, Ksp. Storsjö, Härjedalen, und spätere Felszeichnungen bei Nämforsen, Ksp. Ådalsliden, Ångermanland, beide

50 *Andersson* 1901, 81. Über das Pferd in der europäischen Steinzeit s. *Seger*, in: GuI I 1936, 31 f; über steinzeitliche Funde von Pferden in den nordischen Ländern und England vgl. *B. Schnittger* 1911, 43–46 und 101; *B. Lundholm*, Abstammung und Domestikation des Hauspferdes, in: Zoologiska Bidrag från Uppsala, XXVII, Uppsala und Berlin 1949, 1–288 + VI (von *Hančar* als „grundlegend" bezeichnet, *Hančar* 1955/56, 2). Dort: Das Pferd im Norden, 184–212. *Lundholm* meint, „daß das Pferd während der ganzen postglazialen Zeit [in Schonen] vorhanden war" (aaO 185). „Der älteste archäologische Pferdefund stammt von Assmåsa [Ksp. Sövde] ... Der Fund stammt also aus dem Übergang von der Dolmen- zur Ganggräberzeit" (aaO). Erweiterungen bei *Hančar* 1955/56, Tabelle bei 32.
51 *de Vries* 1956, 96.
52 *Brøndsted* 1960, 88; *Holle* I 1970, 246, beide mit Bild.
53 *Christiansson* 1965, 6 f.
54 *Holmqvist* 1949, 20, vgl. 57.
55 *Sjøvold* 1964, 44.
56 *Schwantes* 1939, 267.
57 *Gjessing* 1936, 1: „veidekunst"; *H. Kühn* 1971, 48. *Fredsjö–Jansson–Moberg* 1969, 7, sagen „viltristningar" (Wildbilder).
58 *Fredsjö–Jansson–Moberg* 1969, 59–70; *Kühn* 1952, 84–95.
59 *Kühn* 1952, 93.

Gruppen in Nordschweden, ab 3000 v. Chr.[60]. Bei Flatruet erblickt man Elche und einen Bären, noch in den schönsten Farben, bei Nämforsen Elche, Lachse, stilisierte Menschen, Schiffe, Sonnenräder und Fußsohlen, alles vielleicht Schintai-Bilder.

Man pflegt oft die Felskunst als Fangmagie oder totemistischen Überrest zu bezeichnen[61]. Dies scheint nicht notwendig zu sein. Natürlich gab es auch steinzeitliche Magie, genau wie heute. In diesem Zusammenhang deutet de Vries außer auf die naturalistischen Felszeichnungen überzeugender auf die kleinen Tierfiguren hin, „namentlich, wenn sie durchbohrt sind"[62].

Kühn, der „die Frage des religiösen Urgrundes der Bilder" für gelöst hält[63], meint, daß die zeichnerische Wiedergabe der inneren Organe und der Lebenslinie ein Beweis „für Jagdzauber in der skandinavischen Kunst" ist[64]. Auffallend ist jedoch, daß die Lappen im Jahre 1910 (sic!) an einer prähistorischen Malerei in Seitjaur auf der Kola-Halbinsel opferten[65] (also Religion statt Magie)!

Nur ein einziges Kulthaus aus der Steinzeit war seit langem bekannt, nämlich das in Tustrup, Ksp. Nørager, Dänemark[66]. Es war nach Nordosten offen und auf drei Seiten von einer 1–2 m dicken hufeisenförmigen Mauer begrenzt; das inwendige Areal hatte ein Maß von 6×4,5 m. Von einem eventuellen Dach wissen wir nichts. Die Lage des Hauses mitten unter Grabdolmen deutet auf Ahnenkultus[67]. Jetzt sind neue Kulthäuser gefunden worden, z. B. Ferslev, 12 km südlich von Ålborg, und Herrup, Ksp. Sevel, beide auf Jütland. Alle sind einander sehr ähnlich, jedoch ungleich orientiert; in Herrup gibt es keine Dolmen oder Ganggräber[68].

Als Kulthaus hat vielleicht auch eine Höhle mit steinzeitlichen Felsmalereien in Solsem, Kr. N. Trøndelag, gedient[69]. Diese stellen phallische Menschen in einem kultischen Tanz dar. Als Opferreste sind in der Höhle Menschenknochen und Gebein von Vögeln, Ochsen, Schafen, Ziegen und Pferden ausgegraben worden[70].

60 *Gustaf Hallström*, Monumental Art of Northern Sweden from the Stone Age, Malmö 1960, Plate VIII: 1, VIII.A (Flatruet), Plates X–XXVII (Nämforsen); *Stenberger* 1962, 66–68; MASvR, 1965, 301–303, 329 f.
61 *Fredsjö–Jansson–Moberg* 1969, 31.
62 *de Vries* 1956, 96 f.
63 *Kühn* 1971, 53.
64 *Kühn* 1971, 52.
65 *Hallström* 1960, 14.
66 *Poul Kjærum*, Tempelhus fra stenalder, in: Kuml, 1955, 7–35; *Brøndsted* 1960, 241 f.
67 *Brøndsted* 1960, 242.
68 *Oscar Marseen*, Ferslev-huset. En kult-bygning fra jættestuetid, in: Kuml, 1960, 36–55; *Poul Kjærum*, Mortuary Houses and Funeral Rites in Denmark, Antiquity, XLI, 1967, 190–196; *C. J. Becker*, Grav eller tempel? En kult-bygning fra yngre stenalder ved Herrup, Vestjylland, in: Fra Nationalmuseets Arbejdsmark, 1969, 17–28 (hier werden die Ungleichheiten erwähnt, 24 f).
69 *Kühn* 1971, 51 und 155.
70 *Kühn* 1952, 88.

Gibt es in der Religion der nordischen Steinzeit einige Spuren im Hinblick auf den Zusammenhang mit der indogermanischen Religion? Dann und wann hat man versucht, spätere Götter in dem steinzeitlichen Material wiederzufinden[71], aber diese Versuche bleiben problematisch. Hier sei nur vorsichtig auf das Opfer von Rind, Schwein und Schaf hingedeutet, das Cato (De agri cultura 141: 2 f) als *suovetaurilia* – Opfer an Mars zum Schutz gegen Unwetter – erwähnt und das als *sautrāmanī* für „den guten Beschützer" (Indra) in Indien vorkommt[72]. In der sogenannten Lahebia-Höhle in Kullaberg, Ksp. Brunnby in Schonen, sind unter Ruß und Kohlen Überreste von Rind, Schwein und Schaf entdeckt worden[73]. Schon in den Køkkenmøddinger von Ertebølle um 4000 v. Chr. finden sich „Knochen von domestiziertem Rind, Schwein, Schaf und Ziege"[74]. Und bei Ruskeneset an Norwegens Westküste, eine Meile südlich von Bergen, hat H. Shetelig einen Wohnplatz aus der Übergangszeit Stein-Bronzezeit ausgegraben, wo er Reste von verspeisten Hirschen und Robben fand – dazu ganze Gerippe gerade von Kuh, Schaf und Hausschwein[75].

B. Tod und Jenseits

Die Begräbnissitten sind uns erst aus dem ältesten Neolithikum bekannt[76]. Die sog. megalithischen Gräber zeigen drei im großen und ganzen aufeinanderfolgende Formen: Dolmen (Stuben, dän. *dyssen*, schwed. *dösar)*, Ganggräber (Hünenbetten, dän. *jættestuer*, schwed. *gånggrifter)* und Steinkisten. Von den beiden ersten Typen sind in Deutschland rund 1000, in Dänemark 5000, in Schweden 500 bekannt[77]. Dazu kommen Flachgräber.

Als Beispiele mögen folgende, alle in Schonen gelegene gelten:
a) die Dolmen von Skegrie, einige km nördlich von Trelleborg, und St. Köpinge, beide um 2500 v. Chr. aufgeführt[78],

71 S. *de Vries* 1956, 96, Anm. 1 und 2.
72 *J. Gonda* 1960, 58 f, 173; *Dumézil* 1947, 115–158.
73 *H. Arbman* 1961, 68. Rind- und Schafknochen sind auch in dem Ganggrab in Gillhög, Ksp. Barsebäck in Schonen, gefunden worden *(Strömberg* 1968, 197).
74 *E. O. James*, Prehistoric Religion, London 1957, 32.
75 *Marstrander* 1963, 230–293; *Baudou* 1964, 144. Vgl. *J. Charpentier*, Zu den Namen des Schweines, NoB, 24, 1926, 6–33. Das Schwein war (trotz Jes. 65, 3 f; 66, 3 und 17) den Semiten unrein (9–11), wurde hingegen von den Indogermanen gezüchtet (11–16). Die *Jatakas* und *Aśoka* bezeugen, daß es gegessen wurde (17). In Iran und Indien wurde es als *Verethraghna* und *Viṣṇu* verehrt (17 f). Der Name ist *sū-, lat. *sūs*, germ. **sū-ī-no* > svin (19 und 25).
76 *Kaelas* 1956, 5–24. Ausnahmen: das mesolithische Bäckaskog und die Køkkenmøddinger (o. S. 20 und 22).
77 *Kaelas* 1962, 26; *Strömberg* 1968, 151; *Ernst Sprockhoff*, Atlas der Megalithgräber Deutschlands, I–III, Bonn 1966–1975; *Ewald Schuldt*, Die mecklenburgischen Megalithgräber, Berlin 1972.
78 *Arbman* 1961, 70 f; *Strömberg* 1968.

b) das Ganggrab von Gillhög, Ksp. Barsebäck (oder das von Girommen in Västergötland)[79],
c) die Steinkiste von Vä (der alten, 1614 zerstörten Stadt) mit 14 Skeletten[80],
d) das Flachgrab bei Fredriksberg, Ksp. Oxie bei Malmö, aus der Bootaxtkultur, nur für einen Menschen[81].

An den Dolmen in St. Köpinge waren Opferkohlenreste aus der Zeit um 1500 bis 1000 außen noch zu sehen[82]. Vor der Eingangstür zum Ganggrab sind Opfergaben gefunden worden, die bei der Grablegung dargebracht wurden[83]. „Angebrannte Knochensplitter könnten auf Menschenopfer bei der Beerdigung deuten."[84] In Fredriksberg ist die Begrabene „mit auffallenderweise angezogenen Beinen" beerdigt worden, die Grabbeigaben bestehen aus beinernen Pfriemen, Feuerzeugen und Tonbechern[85]. Wir stoßen hier auf die sog. Hockerstellung, die wir bei der Frau von Barum (o. S. 22) fanden. Vorkommen und Sinn dieser Sitte sind viel erörtert worden[86]. Lili Kaelas meint, daß die in Frage kommenden Leichen weder in Nordeuropa noch anderswo notwendigerweise hockend hätten beerdigt werden müssen, sondern „in Schlafstellung"[87]. Die m. E. wahrscheinlichste Deutung ist die, daß man der Leiche die Körperhaltung des im Mutterleibe ruhenden Kindes gab, und zwar wegen einer Art Wiedererstehungsglaubens (sei es Wiederverkörperung auf Erden[88], sei es Auferstehung). In allen Fällen müssen „eigentümliche Anschauungen vom Tode den Bau der Steingräber veranlaßt haben"[89].

Die Riesensteingräber in Holland, Norddeutschland, England und Dänemark sind oft vorausschauend für bis zu 100 Tote gebaut worden[90]. Dies spricht für eine fortgeschrittene soziale Organisation[91]. Natürlich wurden auch auf dem Kontinent und in Skandinavien, wie Atkinson es für England dargelegt hat[92], nur „selected members of the population" in Megalithgräbern beerdigt. Diese Gräber (und das Zusammenbiegen der Leichen) kann man nicht als eine Einrichtung auffassen, die Schutz gegen die Toten gewähren soll, sondern sie sind Ehrendenkmäler. Dies geht auch aus dem durch mehrere Kohlenschichten bewiesenen wiederholten Anzünden von Feuer an oder auf den Gräbern hervor[93].

79 *Kaelas* 1962, 28–30 (mit ganzseitigen Bildern 4–6).
80 *Märta Magnusson (Strömberg)*, Three Late-Neolithic Graves in East Skåne, LUHM, 1947, 25–48; *Holmqvist* 1949, 22.
81 *Holmqvist* 1949, 19, 48.
82 *Strömberg* 1968, 159.
83 *Arbman* 1961, 72; *Kaelas* 1962, 29.
84 *Arbman* 1961, 72. Fragezeichen von *Kaelas* 1962, 27.
85 *Holmqvist* 1949, 19. Vgl. *J.-E. Forssander*, Die schwedische Bootaxtkultur, Lund 1933, 2–12.
86 S. *de Vries* 1956, 94 f, mit in den Anm. 1 und 2 angeführter Literatur.
87 *Kaelas* 1962, 28; *Dies.* ausführlicher 1956, 18.
88 So *K. A. Eckhardt* 1937, 128.
89 *Schwantes* 1952, 193.
90 *de Vries* 1956, 87; *Brøndsted* 1960, 189–194; *James* aaO 76.
91 *de Vries* 1956, 94 f. 92 *Atkinson* 1968, 92. 93 So auch *de Vries* 1956, 89.

Der Eingang der Riesensteingräber liegt meistens nach Süden. Das setzt die Vorstellung vom Norden als dem Ort der Verstorbenen voraus. Als urgermanische Bezeichnung für diesen Ort erhalten wir durch Sprachvergleich **haljō,* zur idg. $\sqrt{}$**kêl,* „verbergen"[94]. Da diese Wurzel aber eigentlich einen „Raum in der Erde" (lat. *cella,* „Höhle", altir. *cuile,* „Keller") bezeichnet, kann die Vorstellung vom Totenreich aus der Steinzeit stammen; das Totenreich wäre dann ursprünglich das Sippengrab[95].

Es ist oft schwer zu sagen, ob die in den Megalithgräbern liegenden Gegenstände den Toten mitgegebene Notwendigkeiten oder später dargebrachte Grabopfer sind. Die Beile im Dolmen in St. Köpinge sind jedenfalls so zahlreich, und sie dominieren so sehr, daß der Opfercharakter eindeutig sein dürfte[96].

Die Begräbnisform war die Körperbestattung. Doch gibt es schon steinzeitliche Brandgräber in Holstein (z. B. bei Heckkaten, Kr. Stormarn, und Hademarschen, Kr. Rendsburg) und im Norden. Das älteste – vielleicht das älteste Brandgrabmal der Welt – ist ein Grab in Vedbæk am Rande der Maglemose von 5000 v. Chr., das in den Jahren 1944–46 ausgegraben wurde[97]. Das älteste norwegische Brandgrab in Borgebund, Ksp. Råde, Kr. Østfold, stellt eine Zwischenform dar: ein Brandgrab mit unverbrannten Beigaben[98]. Auch in Schweden gibt es frühe Beispiele[99]. Die Totenverbrennung während der Bronzezeit geht zeitlich weiter zurück, als man früher in der Forschung angenommen hat[100].

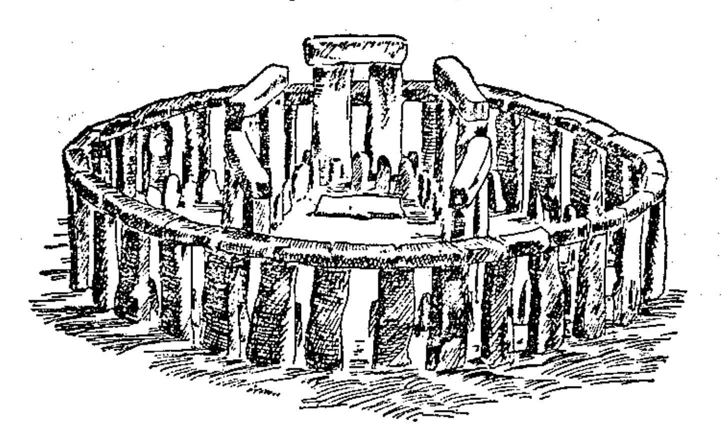
3. *Die Bronzezeit*

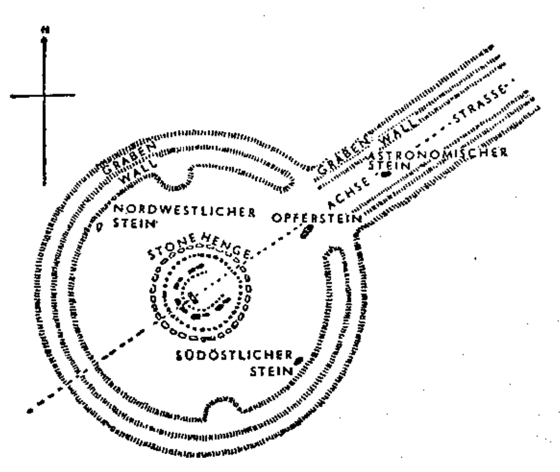
Der Übergang zur Bronzezeit erscheint jetzt – sowohl kulturell (s. o. S. 23) als auch religiös – weniger schroff, als man früher annahm[1]. Als Beispiele des Übergangs nehmen wir einige mächtige Denkmäler.

A. Kunst und Religion

Bei *Stonehenge* (nördlich von Salisbury in Wiltshire, Südengland) finden sich Reste des größten vorchristlichen Heiligtums des nördlichen Europa (s.

94 Gr. καλύπτω, got. *halja,* deutsch Hölle, engl. hell, aisl. *hel* (AnEWb, 220 f).
95 So *J. Trier* im Jahre 1951 gemäß AnEWb, 221. Über die Bedeutungsentwicklung des Wortes „Hölle" siehe *H. Güntert,* Kalypso, Halle 1919, 35.
96 *Strömberg* 1968, 209, 213.
97 *Kunwald* 1954, 107–109.
98 *G. Gjessing,* Une sépulture à hache en bateau norvégienne, in: Acta archaeologica, XIII, 1942, 215; *Brøndsted* 1960, 297 f, vgl. 307.
99 *Folke Hansen,* Fv, 1917, 77–79; 1937, 203–208; *Kunwald* 1954, 111.
100 *C. Rothmann,* Ein Brandgrab der älteren Bronzezeit auf Sylt, in: Festschr. Montelius, Stockholm 1913, 111–114.
1 Zur Auseinandersetzung über die bronzezeitlichen Wohnplätze siehe *M. Strömberg* 1954, 295–298, 373–377.





3 Stonehenge bei Salisbury. Rekonstruktion des Innenwerkes

Abb. 3). Aus der Jungsteinzeit stammen die Überreste der ersten Bauepoche (1900–1700 v. Chr.): ein kreisförmiger Wall mit einem Durchmesser von 49 Meter, 56 tiefe Löcher mit verbrannten Menschengebeinen und hochaufgerichtete Steine, u. a. der sog. Fersenstein (Heel stone)[2]. In der Mitte hat möglicherweise ein hölzernes Haus („some timber structure") gestanden[3]. Während der zweiten ebenfalls steinzeitlichen Periode (1700–1600 v. Chr.) wurden 80 Blausteine aus Wales (mit einem Einzelgewicht bis zu 7 Tonnen) in zwei konzentrischen Kreisen aufgestellt[4] und die sog. Straße (Avenue) für Prozessionen gelegt[5].

2 *Atkinson* 1956, 59–62, 80–82, 168–171. 3 *Atkinson* 1956, 62.
4 *Atkinson* 1956, 62–67, 82 f, 98–110, 172–175.
5 *Atkinson* 1956, 55–57.

In der Bronzezeit (dritte Bauperiode 1500—1400 v. Chr.) wurden 81 Kalksteinblöcke mit einem Gewicht bis zu 50 Tonnen aus Marlborough, 30 Kilometer von Stonehenge entfernt, herbeigeschafft und in fünf Trilithonen und einem Kreis, später in einer hufeisenförmigen Reihe angeordnet[6]. Auf diesen Steinen finden sich Abbildungen von Äxten, einem Dolch und einer großen Frauengestalt, die mit ähnlichen Typen in Mykene, aber auch mit nordischen Felsbildern und Bildern in Wessex- und Bretagne-Gräbern zu vergleichen sind[7]. Die Baumeister sind unter den Windmill-Hill- (?), Beaker- und Wessex-Kulturträgern zu suchen[8]. Die kultische Bedeutung der ganzen Anlage, die 1958—59 und 1964 wiederhergestellt wurde, ist offenbar. Sie scheint nach genauen astronomischen Beobachtungen orientiert zu sein[9] und wird herkömmlich als Sonnenheiligtum betrachtet[10].

Nahe Marlborough, 26 Kilometer von Stonehenge entfernt, liegt der riesige neolithische Steinkreis von *Avebury*, der ebenfalls astronomisch orientiert ist[11] und zeremoniell verwendet worden zu sein scheint[12]. Hier und in *Woodhenge* sind Pferdefußknochen und ein Unterkieferfragment gefunden worden; Stonehenge scheint eine Rennbahn gehabt zu haben[13].

Phantasievolle Autoren haben nicht selten schimmernde und goldglänzende Darstellungen von der Religion der Bronzezeit ohne festen Wirklichkeitsgrund gegeben. Hier gilt es mehr denn je, sich an das Material zu halten. Und dieses ist dreifältig: Felsbilder, ausgegrabene Gegenstände und Gräber. In einigen spärlichen Fällen mögen Ortsnamen hinzutreten.

Die Kunst des Felsbildhauens ist geographisch weit verbreitet; hier interessiert uns jedoch nur das bronzezeitliche Vorkommen in Deutschland und Skandinavien, auf Seeland und Bornholm, obschon das Material mit Felsbildern in Rußland, Bulgarien, Norditalien und Westeuropa Berührungen zeigt[14]. Die häufigsten Motive sind: Boote und Schiffe, Kreise mit oder ohne Speichen, Fußsohlen (oft paarweise gestellt), Tiere (Hirsche sind die gewöhnlichsten im Süden, im Norden Elen), Menschen (meist Männer) mit oder ohne Waffen und vielfach mit deutlichen Geschlechtsorganen, Waffen (meist Äxte) für sich und oft in großer Menge[15]. Im Gegensatz zu den Waidmannsbildern spricht man hier von Ackerbaubildern[16].

6 *Atkinson* 1956, 68—77, 83—93, 110—117, 175—177.
7 *Atkinson* 1956, 30—34, 135 f, 177 f. 8 *Atkinson* 1956, 144—165.
9 *Rolf Müller*, Himmelskundliche Ortung auf nordisch-germanischem Boden, Leipzig 1936, 17, 31 f, 34; *A. Thom*, Megalithic sites in Britain, Oxford 1967, 3, 43.
10 *Atkinson* 1956, 172. Vgl. *G. S. Hawkins—J. B. White*, Stonehenge decoded, London 1966.
11 *Thom* aaO im Sachregister s. v. Avebury.
12 *Filip* II, 1387 f; *Atkinson* 1956, 156 f.
13 *Hančar* 1955/56, 28 f.
14 *Fredsjö—Jansson—Moberg* 1969, 23—25; *Glob* 1969, 130—156.
15 *Behn* 1937, 60—62; *Ders.* 1967, 29 f; *Brøndsted* 1962, 128—147. Abbildungen bei *Kühn* 1971, Tafel 56—67.
16 *Gjessing* 1936, 1; *Kühn* 1971, 48; *B. Almgren*, 1964, 149; *S. Marstrander*, Stil-

Der erste Entdecker, Magister Peder Alfsøn (Petrus Adolphi), glaubte 1627, daß das Einhauen zufällig geschehen sei[17]. Die späteren Deutungen weichen sehr voneinander ab: die ästhetische spricht von ausschließlich künstlerischer Betätigung (Sophus Müller 1817), die historische meint Darstellungen geschichtlicher Vorgänge vor sich zu haben (C. G. Brunius 1868; Syborg 1830; Montelius 1874), die mythologische will Gestalten der späteren anthropomorphen Götter wiederfinden (Montelius 1900; Bing 1914)[18]. Einige faßten die Bilder als Magie oder „bildgewordene Gebete" auf (Worsaae 1882), andere als Totenritual (Holmbøe 1860; Ekholm 1916) oder phallische Fruchtbarkeitsriten (Ekholm 1916)[19].

Im Jahre 1918 legte Herm. Schneider unter Benutzung von Jacob Grimms Jahreslaufsreligion[20] seine Deutung der Bilder als Jahresfestdrama vor[21], und 1927 erschien Oscar Almgrens berühmte Darstellung der Felsbilder als kultische Szenen[22]. Wie auch immer die einzelnen Bilder gedeutet werden mögen, seit Almgren ist man sich über den religiösen (oder magischen) Charakter der Darstellungen klar. C. A. Althin hat zwischen Magie und Religion unterschieden und die Felsbilder als magisch aufgefaßt[23]. Ljungberg hat diese Meinung zurückgewiesen[24] und in einer breiten Auseinandersetzung die kultische Deutung Almgrens untermauert[25]. „Das Felsbildmaterial stützt die Annahme, daß das bronzezeitliche Volk persönliche Götter verehrt hat"[26] — was auch Bertil Almgrens o. S. 58 f referierte Gesichtspunkte bestätigen.

Wir haben schon mehrmals auf den anikonischen Charakter der germanischen Religion hingewiesen (S. 58, 60, 63). So sind gewiß auch die erwähnten Felsbildsymbole als *Schintai*, Götterkörper, zu verstehen. „Das Schiff war der Gott."[27] Die Kreise sind entweder Darstellungen des Sonnengottes

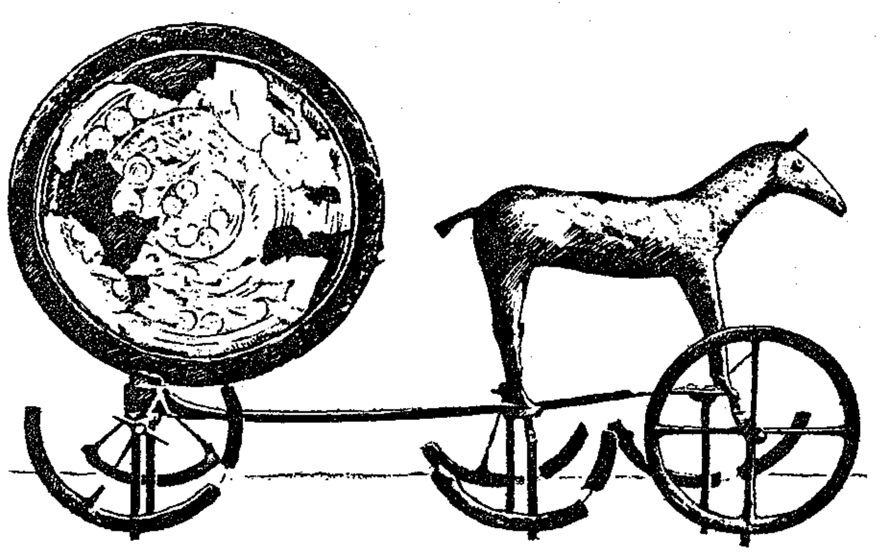
former og typer i utformningen av jordbruksristningenes skipsfigurer, Tor 10, 1964; *Fredsjö—Jansson—Moberg* brauchen den pars-pro-toto-Namen „skeppsristningar", Schiffsbilder (1969, 7).
17 *Gudnitz* aaO 16 f.
18 *Herm. Schneider* 1934, 29; *Behn* 1937, 1—4; *Kühn* 1971, 87 f.
19 *Schneider* 1934, 29; *Behn* 1937, 2 und 6.
20 S. *J. Grimm* 1953, 629—658.
21 *Behn* 1937, 2 f.
22 *O. Almgren*, Hällristningar och kultbruk (KVHAA Handlingar, 35), Stockholm 1927. Deutsche Übers. *O. Almgren* 1934.
23 *C.-A. Althin*, Studien zu den bronzezeitlichen Felszeichnungen von Skåne [Schonen], 1—2, Lund 1945. Vgl. noch *Brøndsted* 1962, 143; *Marstrander* 1963, 227—230, 242, und vor allem *Behn* 1967: „Man wollte ... mit Hilfe der Bilder eine erfolgreiche Jagd herbeizaubern. Es war also nicht dargestellt, was vorhanden war, sondern was man zu haben wünschte" (97).
24 *Ljungberg* 1947a, 93 f.
25 *Ljungberg* 1947a, 91—111.
26 *Ljungberg* 1947a, 110.
27 *B. Almgren* 1962, 60. Über die Schiff-Bilder siehe jetzt *Marstrander* 1963, 39—166, 256—263; *B. Almgren* 1964, 150—158; *S. Marstrander* in: Tor 10, 161—174; *Glob* 1969, 15—56; *Gelling—Davidson* 1969, 43—56, 61—67.

oder, speziell wenn sie mit Speichen versehen sind, als Wagenräder aufzufassen[28]. In Frännarp, Ksp. Gryt in Schonen, haben wir ein prachtvolles Felsbild vor uns mit vielen zweirädrigen Wagen und angedeuteten Pferden[29].

Die Fußsohlen sind Stapfen der Gottheit (diese selbst durfte man ja nicht abbilden[30]) und nicht etwa „Zutrittsverbote für Nichteingeweihte", wie der Archäologe Behn noch 1962 will[31]! Buddha ist ebenso wie durch Rad, Thron, Regenschirm auch durch Fußstapfen dargestellt worden[32]. Die Tiere (vor allem Pferde und Böcke) können, wie während der Steinzeit, sowohl Gabe als Empfänger des Opfers *(sjálfr sjálfum)* sein, die Menschengestalten hingegen möglicherweise Götter, wahrscheinlicher jedoch Priester, Opferer oder Opfergabe. Die Waffen endlich (Äxte, Speere, Schwerter, Lanzen, Schilder), die immer in natürlicher Größe abgebildet sind, werden am besten als Göttersymbole und „perennisierendes Ersatzmittel für Opfergaben" aufgefaßt[33].

Unter den in der Erde gefundenen bronzezeitlichen Gegenständen ist das 1902 aus einem Moor zutage geförderte Sonnenbild aus Trundholm in Odsherred auf Seeland besonders bekannt und berühmt (s. Abb. 4)[34]. Hier wird die goldene Sonnenscheibe ursprünglich von zwei Pferden (eins fehlt) gezogen. Das Ganze steht auf einem Gerüst mit sechs Rädern. Oft liest man vom „Sonnenwagen" aus Trundholm, aber Behn hat recht: „Das Pferd zieht also nicht den Wagen, sondern allein die Scheibe."[35] Die richtige Erklärung dieser Tatsache hat m. E. Brøndsted gegeben: „Der Wagen ist ... ein später hinzugekommener Gegenstand, ‚sekundär' im Vergleich zu Sonne und Pferd." Das ganze ist „ein Abbild des großen Kultwagens ... am ehesten als Opfergabe zu erklären, vorsätzlich zerschlagen"[36]. Ein jetzt fast zerstörter Sonnenwagen mit zwei Pferden wurde 1895 bei Tågaborg in Helsingborg gefunden[37]. Andere fragmentarische Funde von Sattelzeugsschmuck (Eskelhem auf Gotland und Drebnau, Ostpreußen[38]) und das Frännarp-Felsbild können mit gleichzeitigen indogermanischen Aussagen zusammengestellt werden, z. B. denen im Ṛgveda über Agni als Wagen und bei Herodotos über den Streit-

28 Erörterung der Räder und „Räder-Männer" bei *Marstrander* 1963, 266–289; *Glob* 1969, 56–84; *Gelling–Davidson* 1969, 9–26.
29 *Fredsjö* u. a. 1969, 16 und 90; *Gelling–Davidson* 1969, 16 f.
30 *B. Almgren* 1962, 61 f; *Gelling–Davidson* 1969, 39–42. Vgl. *Marstrander* 1963, 223–230; *Glob* 1969, 91–96.
31 *Behn* 1962, 97 f.
32 *S. E. F. C. Ludowyk*, The Footprint of the Buddha, London 1958, besonders 15–23, und *B. Almgren* 1962, 62.
33 *B. Almgren* 1962, 62–67 (Zitat 62).
34 *Filip* II, 1495 f; *Gelling–Davidson* 1969, 14–16, 19–21.
35 *Behn* 1967, 99. Dagegen darf festgehalten werden, daß *Behn* fälschlicherweise von „einem vierrädrigen Untergestell" redet (aaO).
36 *Brøndsted* 1962, 86.
37 *M. Stenberger* 1962, 89.
38 *O. Montelius*, Ett fynd från Eskelhems Prestgård på Gotland, KVHAA. månadsblad, 190–192, 1888; *A. Bezzenberger*, in: Festschr. Montelius, 1913, 143, 146–149.



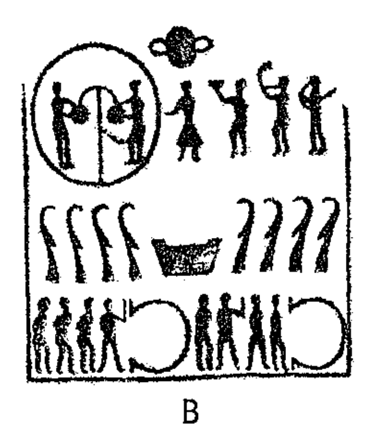
4 Sonnen-Equipage aus Trundholm, Dänemark

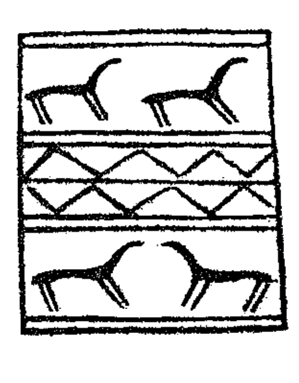
wagen des iranischen Großkönigs, auf dessen Wagenkorb kein Mensch hinaufsteigen darf (VII, 40)[39].

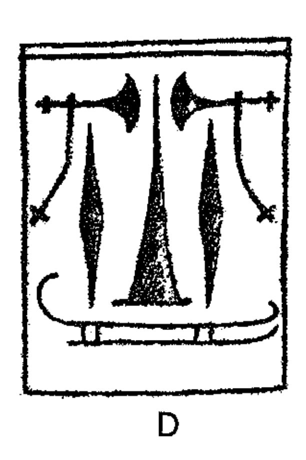
Welche Götter sind uns nun während der Bronzezeit der Germanen bekannt? Wagen, Schiffe und Fußsohlen geben uns nur Hindeutungen auf eine unbestimmte Gottheit, deren Anwesenheit (Fußstapfen) oder Ankunft (Wagen) man sich bewußt war[40]. Die Trundholmfigur, die Räder und Scheiben der Felsbilder und vielleicht Ortsnamen wie Solberga, Solbjerg (Sonnenberg)[41] zeugen von einem Glauben an die Sonne als Gott[42]. Andere Gegenstände weisen in die Richtung von späteren nordischen Göttern. „Die Axt kann mit Thors Hammer verglichen werden[43], der Speer ist Odins Attribut[44], das Schwert dagegen dasjenige sowohl Frös[45] als auch Tyrs, der Schild dem Fruchtbarkeitsgott Ull interessant genug[46]. Der Streitwagen ist vor allem Thors

39 *B. Almgren* 1962, 56; *Marstrander* 1963, der sogar Beispiele aus Neuguinea zum Beleuchten der nordischen Äxte nimmt (31), zieht hier gutes idg. Material (183 bis 192) zur Erklärung der nordischen Wagen (167–183, 192–200) heran.
40 *B. Almgren* 1962, 68.
41 *Olrik–Ellekilde* 1951, 480 f.
42 „Wie aus den häufig anzutreffenden Darstellungen der Sonne hervorgeht, spielt der Sonnenkult eine wichtige Rolle" *(Holle* III, 1971, 1318).
43 So auch *Ljungberg* 1947, 111.
44 Vgl. *Gelling–Davidson* 1969, 34–36.
45 So auch *Gelling–Davidson* 1969, 38 f, die Schwert und Schwein zusammen auf einem Bild in Östergötland finden (37 f). Über die Waffen s. auch *Marstrander* 1963, 17–34.
46 *Gelling–Davidson* 1969, 72. Über Ull und seinen Charakter denke ich anders (s. u. S. 132–134).


A


B


C


D

5 Das Königsgrab von Kivik in Schonen. Tafel A: Kultisches Wagenrennen (beim Begräbnis?). Darunter ritueller Pferdekampf. Links verstümmelte Menschen (Opfer?) und ein Fisch, dessen Bedeutung ungewiß ist. Unten: sich bewegende vermummte Gestalten, denen eine Figur tanzend vorausschreitet. Tafel B: Oben links: Bohren heiligen Feuers, rechts Lurenbläser. Mitte: vermummte opfernde Priester (vgl. A). Unten: Kultpersonal mit zwei Ω-förmigen Zeichen (ein solches hat vielleicht auch die Darstellung des Bohrens vor der Beschädigung des Steines umgeben). Tafel C: Pferderennen und Pferdekampf. Tafel D (jetzt verschwunden): Zwei Prozessionsäxte, die dazu führen, das Grab in die Zeit 1000–1500 v. Chr. anzusetzen. Darunter wahrscheinlich ein „ungenaues" Schiff.

Donnerwagen. Das Schiff gehört wahrscheinlich zwei Göttern, einerseits Frö, dessen zusammenlegbares Schiff ja Skidbladnir war, andererseits Njord, dessen Hof Noatun hieß, der Schiffshof (mit einem alten idg. Wort für Schiff, vgl. lat. *navis*, gr. ναῦς, skr. *nau).*"[47]

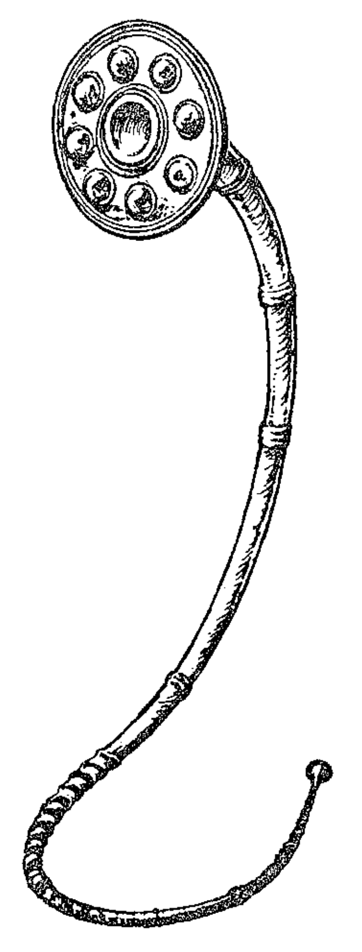
B. Kult und Begräbnis

Auch über den bronzezeitlichen Kult erhalten wir mancherlei Auskünfte. Verkleidete Menschen, die am besten als Priester oder Schamanen aufzufassen sind, finden sich auf den Felsbildern, z. B. vier Männer in Vogelschemen aus Kallsängen, Ksp. Bottna, in Bohuslän[48]. Eine berühmte Szene ist „das Brautpaar" in Vitlycke, Ksp. Tanum, in Bohuslän, mit zwei Gestalten vor einem doppelt großen Mann mit erhobener Axt (vgl. u. S. 241)[49]. Andere Szenen geben das Pflügen und den Beischlaf, also Fruchtbarkeitsriten[50], wieder; dazu kommen die vielen ithyphallischen Figuren. Man glaubt weiter kultische Prozessionen mit Speer, Axt, Bogen, Phallos und Luren erkennen zu können[51].

Aus der früheren Bronzezeit stammt auch das 1932–33 wiederhergestellte prachtvolle, aber schwer zu deutende Grabdenkmal in Bredarör, Kivik, Ksp. S. Mellby in Schonen. Hier findet man Fußsohlen, Lurenbläser, Pferde, Wagen mit Fahrern, Sonnenräder, Pflüge und Äxte, aber auch Leidtragende, Kultpersonal und Beispiele von Menschenopfern[52] (s. Abb. 5). Etwas Ähnliches entdeckte man in einer Grabkiste von Anderlingen im nördlichen Niedersachsen[53].

Merkwürdigerweise ist uns am besten aus dem Kultwesen der Bronzezeit die Musik bekannt[54]. Sehr früh während der Bronzezeit fing man an, verlängerte und mit Metallbeschlägen versehene Kuhhörner als Blasinstrumente zu verwenden[55]. Dann kamen die berühmten Metall-Luren auf (s. Abb. 6)[56].

47 *B. Almgren* 1962, 68.
48 *Fredsjö* u. a. 1969, 110; *Gelling–Davidson* 1969, 112–116. Über Menschen und Tiere auf den Felszeichnungen siehe *Marstrander* 1963, 200–219, 230–243, und *Glob* 1969, 96–103.
49 *Fredsjö* u. a. 1969, 122; *Behn* faßt die Szene als „drastische Darstellung eines Eifersuchtsdramas" (!) auf (1967, 98). Über „die heilige Hochzeit" s. *Gelling–Davidson* 1969, 68–76.
50 *Fredsjö* u. a. 1969, 20, 35, 102, 124, 126.
51 *Fredsjö* u. a. 1969, 21, 33, 79, 92, 122 (nach *O. Almgren).*
52 *J. Bing,* Das Kivikdenkmal, Mannus, 7, 1915, 61–77; *O. Almgren* 1934, 179–186; *de Vries* 1956, 119–121 (mit Tafel II); *Brøndsted* 1962, 101–103; *C.-A. Moberg,* Das Grab von Kivik, Stockholm 1963; *Gelling–Davidson* 1969, 97–101. Über die „ungenauen" Schiffe s. *B. Almgren* 1964, 150 f.
53 *Brøndsted* 1962, 89 f.
54 Vgl. *Wilh. Heinitz,* Was kann die vergleichende Musikwissenschaft zur Indogermanenfrage beitragen?, in: GuI I, 1936, 131–144.
55 Z. B. das sog. Horn von Wismar *(Brøndsted* 1962, 59).
56 *Brøndsted* 1962, 111, 182–184. Der Name *lur* wurde ihnen von *Ch. J. Thomsen*



6 Bronzene Lure aus Tellerup, Fünen

55 solche Instrumente oder Teile davon sind bisher ausgegraben worden, nämlich 34 in Dänemark, elf in Schweden (das nördlichste im Ksp. Grava, Värmland), fünf in Deutschland, vier in Norwegen und eins in Lettland[57]. An Hand der Dekorationen hat Broholm eine Datierung in vier Perioden vorgeschlagen[58]:

(s. o. S. 19) gegeben, ist jedoch nicht glücklich, da aus OT 80 hervorgeht, daß *ludr* ein Holzblasinstrument bezeichnete (*A. Holtsmark*, Det norrøne ord ludr, MoM, 1946, 48–65; *H. C. Broholm*, Broncelurerne i Nationalmuseet, Kopenhagen 1958, 9, 13 f. Neue Aufl.: Lurfundene fra bronzcalderen, 1965.

57 MASvR 1965, 273; *Broholm* aaO 52.

58 *Broholm* aaO 76, vgl. 19, 39, 47.

1. 1200–950: die Funde aus Gullåkra, Ksp. Staffanstorp in Schonen, Froarp, Ksp. Asarum in Blekinge, und ein Fragment aus Schonen,
2. 950–800: eine Reihe dänischer und deutscher Luren nebst Påarp, Ksp. V. Karup in Schonen,
3. 800–700: u. a. die mächtigen dänischen Luren aus Radbjerg auf Falster und Brudevælte auf Seeland, ferner diejenigen aus Ksp. Borgeby in Schonen und Långlöts auf Öland,
4. 700–500: Revheim, Ksp. Hæland in Norwegen, Folvisdam, Ksp. Græstrup in Dänemark.

Die Bronzeluren sind in Rohrform gegossen und mit einem Mundstück versehen. Sie wurden paarweise gemacht und verwendet und gleichen Hörnern vom Bos primigenius[59]. Der Kenner und Rekonstrukteur William P. Larsen schreibt: Die Lurengießer „arbeiteten mit technischen Methoden und haben das Bronzegießen auf eine Höhe gebracht, die wir heutzutage, mit unseren besseren technischen Hilfsmitteln, nicht erreicht, noch weniger übertroffen haben“[60]. Anfangs glaubte man, die Luren seien Streittrompeten, jetzt ist aber ihre kultische Benutzung ganz klar. Sie sind an Kultplätzen gefunden, wo Tiere und auch Menschen geopfert worden sind[61]; ihr kultischer Charakter geht besonders aus dem Vergleich mit den Felsbildern hervor, die uns auch über die Blasstellung belehrt haben. Durch genaue Proben und Vergleiche hat man herausgefunden, daß der alte Gullåkralur, 110 Zentimeter lang, für eine Blasestellung, wie sie ein Bild im Kivikgrab zeigt, gepaßt hat[62], während die jüngeren großen Luren aus Brudevælte und auch Folvisdam so wie auf den Tanum-Bildern gehalten worden sind[63].

Die einigermaßen gut erhaltenen Luren sind auf C, Ess, D, G, E und Fiss gestimmt[64], aber die Stimmung ist nicht so genau[65]. Man meint nunmehr, daß sie nicht für Mehrtonmusik verwendet worden sind, sondern als Signaltrompeten[66]; es ist jedoch anzunehmen, daß mehrere Luren gleichzeitig geblasen wurden[67].

Ein anderes Kultinstrument, ebenfalls aus der Bronzezeit, ist die in Skandinavien ganz alleinstehende Trommel aus Svartån, Ksp. Balkåkra bei Ystad in Schonen, mit Rädern am Unterrand[68]. Ihr Gegenstück ist 1914 in Ungarn gefunden worden, von wo die Balkåkra-Trommel auch gekommen sein mag[69].

59 *Filip* II, 743; *J. V. S. Megaw*, Problems and non-problems in palaeo-organology: a musical miscellany, in: StAE, 347–349.

60 *Broholm* aaO 63.

61 *Broholm* aaO 99.

62 *Broholm* aaO 85.

63 *Broholm* aaO 83. Über die Luren auf den Felszeichnungen s. *Marstrander* 1963, 35–39.

64 *Broholm* aaO 95.

65 *Broholm* aaO 106–109.

66 *Broholm* aaO 89–91.

67 *Megaw* aaO 348.

68 MASvR 1965, 83; *Holmqvist* 1949, 97.

69 *Brøndsted* 1962, 25 f.

Die Fundorte kostbarer und großer Gegenstände wie Goldgefäße, Trommeln und Luren sind sicher als Kultplätze und religiöse Zentren anzusehen. Die Bronzezeit läßt „ein stark bewegtes religiöses Leben ... mit einem reich ausgebauten Zeremoniell ahnen"[70].

Man sagt, die Ortsnamen seien nicht älter als aus der Eisenzeit (s. o. S. 38, Anm. 1). Einige Ausnahmen scheinen jedoch während der Bronzezeit gemacht werden zu müssen. Im Jahre 1851 wurde in *Smørumøvre* („oberster Butterort") auf Seeland der größte Bronzezeitfund des Nordens gemacht[71], und es ist natürlich „anzunehmen, daß ein Ort, der mit einem solchen Namen gekennzeichnet worden ist, den Fruchtbarkeitsmächten geheiligt war"[72]. Die Verbindung zwischen bronzezeitlichen Opferfunden und derartigen Namen der Fundorte (Smørumøvre, Brudevælte, Dejbjerg, Frösvi) ist von Gunnar Ekholm beleuchtet worden[73]. Orte mit *smör*-Namen sind in Dänemark, Schweden[74] und auf Shetland (Smorvin[75]) bekannt und deuten auf einen Ort, wo man Flecke zu schmieren oder Fett hinzusetzen, d. h. die Fruchtbarkeit zu befördern, pflegte[76].

Wir stehen hier in einer langen Traditionskette. In Altindien wurde Butter täglich als Opfergabe gespendet (Ṛgv. I, 114: 3, X, 14: 3–15), besonders in Gestalt des *ghṛta*, das das Feuer höher lodern läßt (Atharv. XII, 1: 12). Beim Opfer sagte man: „Hier ist die Butter – wo sind deine Gaben?" (Maitr. saṃh. I, 10: 2).

Denselben Tauschhandel spiegeln die Worte wider, mit denen man in Austrevoll, Norwegen, im Frühling Butter auf das Fensterbrett setzte:

Sol, sol, gjæ meg sommarsmør,	Sonne, Sonne, gib mir Sommerbutter,
her ska du få vintersmør[77].	hier kriegst du Winterbutter.

Ein alter Vers aus Hordaland, Nordnorwegen, stellt die Butter als Kuh-Opfer dar[78]:

Soli mi sæla,	Gesegnete Sonne,
lag meg få sjå deg.	laß mich dich sehen.
Eg skal gje deg ei kyr;	Ich will dir eine Kuh geben;
kva skal ho heita?	wie soll sie heißen?
Smør-i-kudlefeita.	Butter-in-Fett.

70 *Brøndsted* 1962, 278.
71 *F. Bergman*, Smørumøvre, NoB, 14, 1926, 31.
72 *Bergman* aaO 37.
73 *G. Ekholm*, Brudevælte, NoB, 24, 1936, 192–196. Vgl. die wichtigen Ergebnisse von *Wolfgang Laur*, Theophore Ortsnamen und Kultstätten, in: StEVF, 1968, 359–368.
74 *G. Knudsen*, NK, V, 94 f; *Amtoft* 1948, 43, 50 und 79; *Hj. Lindroth*, Våra ortnamn, Stockholm ²1931, 28.
75 *Amtoft* 1948, 137.
76 *Lindroth* aaO 28; *Amtoft* 1948, 45; SvEOb 1008 f. Vgl. *E. Lidén*, Om några medeltida binamn och vissa ortnamn sammansatta med smör, APhSc 6, 1931, 305 f.
77 *Kj. Bondevik*, NK, XXII, 89.
78 *N. Lid*, in: De store religioner, Oslo 1938, 58.

In Iran ist es gerade Frühlingsbutter *(zaramaya raoγna)*, die der rechtgläubigen Seele von ihrem himmlischen Doppelgänger *(daēnā)* dargeboten ward! (Hādōχt nask 2: 18)[79].

Betreffs der Begräbnissitten hat man während der Frühbronzezeit die steinzeitliche Erdbestattung (in Steinkisten und Holzsärgen, jetzt mit Steinpackung und Erdhügel darüber) fortgesetzt, allerdings vorwiegend in Einzelgräbern[80]. In Körperbestattungsgräbern hat man gelegentlich angebrannte Menschenknochen gefunden, als eine Art Zubehör oder Opfer. Einer jungen Frau in einem Baumsarg (Egtved, südwestlich von Vejle auf Jütland) lagen einige Knochen eines Kindes zu Füßen und oben am Kopf einige andere, wahrscheinlich solche desselben Kindes[81]. Zu den Begräbnisbräuchen können wir auch die Schiffssetzungen rechnen[82].

Um 1400 fängt die Feuerbestattung an[83] (vor 1000 sind etwa 30 Brandgräber in Dänemark festgestellt)[84]; während der Spätbronzezeit ist die Kremation vorherrschend[85]. Jetzt tritt eine neue Grabform auf: das Urnengrab, das eine Verkleinerung der Grabanlage mit sich führte[86]. Englische und dänische Gräber aus der ganzen Bronzezeit erweisen durch reichen und vornehmen Grabinhalt die hin und wieder vorkommende hohe Stellung der Frau[87].

Für die Eisenzeit sind Funde von kleinen Brandgruben mit oder ohne Knochenbehälter („Urnenbrandgruben")[88] charakteristisch[89]. Während der römischen Eisenzeit begann man wieder die Toten zu bestatten. Die steinzeitliche Begräbnissitte kann nicht von den Römern – die ihre Toten verbrannten – entliehen, sondern muß spontan wiedererstanden sein[90]. Und so sind uns wieder Grabschätze, wie der 1920 bei Hoby auf der dänischen Insel Lolland gefundene[91], erhalten geblieben.

79 Darüber *Widengren* 1965, 104 f.
80 *Fox* 1959, XXII f; *Baudou* 1964, 149; *Brøndsted* 1962, 28–48.
81 *Brøndsted* 1962, 46.
82 *M. Strömberg*, Die bronzezeitlichen Schiffssetzungen im Norden, LUHM, 1961, 82–106.
83 *Fox* 1959, XXII; *Briard* 1959, 81–83.
84 *Brøndsted* 1962, 46.
85 *Baudou* 1964, 150; *Brøndsted* 1962, 103 f.
86 *Brøndsted* 1962, 155.
87 *Fox* 1959, 20 und 185; *Brøndsted* 1962, 97–99, 177–181.
88 *Strömberg* 1959, 175.
89 *Oxenstierna* 1959, 12–26; *Strömberg* 1963, 161; *Glob* 1965, 121.
90 *Oxenstierna* 1959, 31 f.
91 *Brøndsted* 1963, 169–173.

III. SÜDGERMANISCHE RELIGION DER EISENZEIT

Wenn über die Religion der Eisenzeit gehandelt werden soll, müssen wir uns von vornherein vor dem Irrtum hüten, als ob die Verwendung der Schrift (erst durch römische Beobachter, dann durch die bodenständige Runenschrift vom 3. Jh. an)[1] eine auszumachende Scheide in der Kultur- und Religionsentwicklung bedeute. Die germanische Geschichte kennt vielmehr nur zwei solcher Grenzen: den Übergang von der Jagd zur Landwirtschaft (s. o. S. 20) und den Übertritt zum Christentum. „The period between, for all its variations in cults and symbols and the gods and goddesses of different names found in the literature, may be viewed as a largely harmonious whole."[2] Wenn man die Trundholm- und Tågaborg-Wagen (s. o. S. 70) mit den Vorstellungen in Vm. 12 und Grm. 37 vergleicht, erweisen sie eine sich über zwanzig Jahrhunderte erstreckende ungebrochene Tradition[3]. Ja, „even after the end of the heathen period a number of these symbols remained powerful"[4].

Während der Eisenzeit kamen die Germanen jedoch, vor allem auf dem Kontinent, in nähere Berührung mit anderen Völkern und Religionen. Man hat römische Götterbilder und den Namen des keltischen Gottes *Grannus* in Schweden gefunden[5]; Buddhabilder tauchen in England, Schweden und vielleicht auch in Norwegen auf[6]. Die Nord- und Südgermanen wurden zu Beginn dieser vom geschichtlichen Standpunkt aus betrachtet dunklen Übergangszeit von den Kelten getrennt (s. o. S. 24). Schon deshalb ist es berechtigt, hinfort über die Religion dieser beiden Gruppen je für sich zu handeln.

Der noch regere Verkehr der Kontinentalgermanen mit der Mittelmeerwelt vertiefte den Unterschied zwischen den südlichen Germanen und den Skandinaviern[7]. Deshalb sprechen wir zunächst von den ersteren, um alsdann die

1 So *Brøndsted* 1963, 261.
2 *Gelling–Davidson* 1969, 183.
3 *Turville-Petre* 1969, 246; vgl. *Gelling–Davidson* 1969, 142 f, 171.
4 *Gelling–Davidson* 1969, 180.
5 Inschrift eines Ossuars in Björksta, Kr. Västmanland, Schweden: Apollini Granno donum Ammilius Constans *(Holmqvist* 1949, 112 und 135). Römische Götterbilder sind in Uppland und auf Öland gefunden worden (aaO 112 und 136).
6 PxTh 148 mit ganzseitigem Bild bei 140; *Sjøvold* 1964, 2, 48 f.
7 Den Unterschied betont *H. H. Ellis Davidson* 1964: „We must avoid the common

Religion der letzteren, die wir ungleich besser kennen, ausführlicher zu behandeln. Zum Schluß arbeiten wir einige gemeinsame Züge heraus.

Unter den Südgermanen unterscheidet Helm, nach den Sprachen, zwei Gruppen voneinander: die *Ostgermanen,* vor allem Goten und Wandalen (nebst Bastarnen, Skiren, Silingen aus Seeland, Rugiern, Burgundern aus Bornholm und Herulern)[8], und die *Westgermanen,* nämlich Franken, Alemannen, Baiern, Thüringer, Sachsen, Friesen, Langobarden und Angelsachsen[9]. Doch gilt diese Einteilung erst von der Völkerwanderungszeit ab: „Im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung gab es im germanischen Bereich ja nur ‚Gemeingermanisch'"[10]. Auch scheint man nunmehr die altenglischen, die altsächsischen und altfriesischen Schriftsprachen als eine besondere Einheit (Ingwæonisch) aufzufassen[11].

Weil wir die ganze Eisenzeit auf einmal behandeln wollen, trennen wir aus praktischen Gründen geographisch-mechanisch die Kontinentalgermanen von den Angelsachsen.

1. Auf dem Kontinent

In seiner Germania, Kap. 2, erzählt Tacitus die germanische Urgeschichte, die er aus „carminibus antiquis", „alten Gedichten", erfahren hat[12]. Wie alle Indogermanen[13] haben die Germanen also sakrale, mythische Gedichte besessen, die für uns jedoch jetzt fast sämtlich verloren sind[14]. Dasselbe besagt die deutsche Überlieferung:

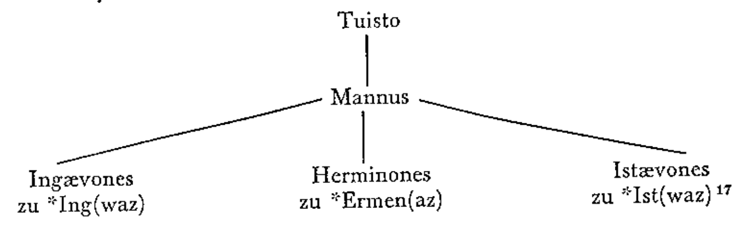
Uns ist in alten mæren, wunders vil geseit
von heleden lobebæren, von grôzer arebeit[15]

(Nib. I, 1)

und Ammianus Marcellinus berichtet, gemäß Jordanes, Orig. Get. 4, daß die Germanen „maiorum laudes" singen[16].

error of supposing that the myths which we possess grew out of fixed and permanent heathen faith possessed by the whole Germanic world" (14).
8 *Helm* 1937, 6–7.
9 *Helm* 1953, 7.
10 *K. Heeroma,* Zur Problematik des Ingwäonischen, in: Frühm. Stud., 4, 1970, 231–243 (Zitat 231). – Diese Auffassung bildet das gerade Gegenteil zu jener von *Buchholz:* „In my opinion the extant sources do not give enough evidence to justify the conclusion that there ever was a South Germanic religious community" (1968b, 129). Wenn er im Recht wäre, würde meine Darstellung in den beiden folgenden Abschnitten sinnlos sein.
11 *Heeroma* aaO 232.
12 „Tacitus ist von seinen Vorgängern [in der Mittelmeerwelt] abhängig in Fragestellung und Formulierung, der Inhalt stammt aus germanischen Quellen" *(Fehrle–Hünnerkopf* 64).
13 Über den idg. Liedertypus s. *H. H. Schaeder,* ZDMG, 94, 1940, 399–408.
14 Über diese gemeingermanische Dichtung s. *G. Keller* 1927, 63–65; *Helm* 1953, 121–126, und *Wolfgang Lange,* Über religiöse Wurzeln des Epischen, in: Festschr. W. Krause, 1960, 80–93, besonders 83.
15 Text in: Der Nibelunge Not, 1921, 3.
16 Vgl. carmina antiquissima der Franken gemäß Einhard und die Saxonia poemata gemäß Asser *(Wessén* 1924, 16 f). Zur Rekonstruktion der taciteischen Quelle

Das erste mythische Geschlecht ist nach Tacitus dieses:



Die drei Stammesnamen sind von den Forschern verschieden aufgefaßt worden[18]. Ohne ausführliche Begründung gehen wir von der Annahme aus, daß sie „alte Götternamen sind“[19]. Über sie ist folgendes zu sagen:

a) *Ing(waz)* ist ein Name, der teils im Norden als *Yngvi*, „der Ingwæone“, teils in einem altenglischen Runenlied vorkommt:

Ing wæs ærest mid Eastdenum	Ing wurde zuerst bei den Ostdänen
gesewen secgun[20].	gesehen von den Männern.

Bald darauf ist von seinem Wagen *(wæn)* die Rede. – Yngvi, der mit Frö verknüpft ist[21], gilt als der Stammvater der Könige in Uppsala, und die Stammtafeln des anglischen Reiches Bernicia enthalten die Namen *Ingui, Inguinus* und *Inguet*[22].

b) *Erman(az)*, von **ermana-* abgeleitet, dürfte einerseits im Herrschernamen *Ermanarich*[23], andererseits im Kultgegenstand *Irminsûl* wiederkehren[24].

Der Mönch Rudolf von Fulda (um 780–865) schreibt von den Sachsen:

Truncum quoque ligni non parvae	Einen Holzbock von ansehnlicher
magnitudinis in altum erectum	Größe, senkrecht aufgerichtet,
sub divo colebant, patria eum	verehrten sie auch im Freien; in ihrer
lingua Irminsul appellantes,	Muttersprache nannten sie ihn
quod latine dicitur universalis	Irminsul, was lateinisch Weltsäule
columna, quasi sustinens omnia[25].	heißt, als ob er das All trüge.

Jost Trier hat gezeigt, daß *sûl* eine oben gabelförmige, den First tragende Säule im Hause war[26] und Irminsûl „die eine der beiden Firstsäulen des Hau-

s. *F. Genzmer*, Ein germanisches Gedicht aus der Hallstattzeit, GRM, 24, 1936, 14–21.
17 Vgl. *Much* 1937, 24–27; *de Vries* 1956, 486; *Fehrle–Hünnerkopf* 64–66; *H. Rosenfeld*, Name und Kult der Istrionen, ZDA, 90, 1960–1961, 161–181. Über die drei Sprachgruppen s. *Bach* 1965, 82 f, und *K. Heeroma*, s. o. Anm. 10 und 11.
18 *de Vries* 1957, 166; *Genzmer* 15 f. – Plinius hat die Formen Ingvaeones, Herminones und Istraeones (Naturalis historia 4: 96–101).
19 *Fehrle–Hünnerkopf* 66.
20 *de Vries* 1957, 166.
21 *Freyr hét Yngvi ǫðru nafni* (Ys. 10), *Yngvifreyr* (Eyv. sk. Hák. 13).
22 *de Vries* 1957, 167.
23 *Grimm* 1953, 107.
24 *de Vries* 1957, 15.
25 Text: Fontes, 61.
26 *Trier* 1941, 103.

ses (die nördliche), ins Kosmische erhöht“[27]. Dazu gibt es indogermanische Parallelen, z. B. den Weltpfeiler in Ṛgv. VIII, 41: 10; 42: 1 und den einfüßigen Ziegenbock *(aja ekapāda)* in Atharv. XIII, 1: 6[28]. Im Hildebrandlied steht

wettu irmingot	Gott (der Väter) weiß	
obana ab hevane	oben im Himmel[29].	(Hildebr. 30)

Der Heliand braucht die Wörter *irmin-man*, „Erdbewohner“ (1298, 3503, 4989), und *irmin-thiod*, „Volk der ganzen Erde“ (340, 1379, 1775, 2637, 3316, 4167, 4657), wo *irmin-* „urgroß“ bedeutet.

Eine berühmte irminsûl-Stelle steht bei Widukind von Corvey[30]. R. Meißner hat diesen Text kommentiert[31] und dabei gemeint, daß das hier besprochene Wort (bei Widukind *Hirmin*[32]) nur Steigerung sei, nicht den Götternamen Irmin meine, weil Christen nicht einen heidnischen Gottesnamen verwenden können[33]. Aber im Norden dient *ty(r)-* zur Steigerung: *tý-spakr*, „ur-weise“ (Gylf. 25), *tý-framr*, „weit nach vorn“ (Haustl. 1), oder **nerto-: njarð-láss*, „starkes Schloß“, *njarð-gjǫrð*, „starker Gürtel“[34], obwohl die Christen mit den Göttern *Týr* und *Njǫrðr* bekannt waren, und die Götter in den Wochentagsnamen sprechen für dasselbe. Wenn Meißner die von Karl dem Großen im Jahre 772 zerstörte Irminsûl[35] ein anikonisches Idol nennt[36], können wir ihm beistimmen, jedoch nicht seiner evolutionistischen Auffassung von diesen Idolen, „die ihrer Entstehung nach der Zeit vorausliegen, in der die Götter vermenschlicht werden“[37].

Der Gott Irmin kann vielleicht schon mit dem altindischen *Aryaman* zusammengestellt werden[38] und dürfte ein guter germanischer Schintai sein. *Irminsûl* ist also „Säule des Gottes Irmin“[39], der kultisch die Weltachse repräsentierte[40].

27 *Trier* 1941, 107.
28 *Trier* 1941, 114. Vgl. *Dumézil*, Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Ṛg Veda, in: Mélanges Mossé, Paris 1959, 104–106.
29 Vgl. *Wilh. Krogmann* 1959, der die Zeile in der langobardischen Fassung *Wissi Wodan wales in salir* wiedergibt (47, vgl. 77). Auch *de Vries* meint, daß *irmingot* wohl Wodan ist, weil *Jǫrmunr* im Norden Beiname Óðins war (La valeur religieuse du mot germanique Irmin, in: Cahiers du Sud, 39, 1952, 18–27).
30 Rerum gestarum Saxonicarum libri III I: 12 (Fontes, 67).
31 *R. Meißner*, Irminsul bei Widukind von Corvey, BJ, 139, 1934, 34–45.
32 Mit Recht faßt *Meißner*, gegen *Müllenhoff*, die Worte: quia Hirmin vel Hermis graece Mars dicitur, so auf: „weil Mars im Griechischen Hirmin oder Hermes genannt wird“ (aaO 37 f).
33 *Meißner* aaO 37–39, 43 f. Auch *Helm* zählt Irmin zu den „erfundenen Göttern“ (1953, 183).
34 Vgl. *Much* 1937, 351.
35 Quellenangaben bei *Grimm* 1953, 105. Vgl. *Gebhardt* 1970, 171–173.
36 *Meißner* aaO 44 f.
37 *Meißner* aaO 44.
38 *Dumézil*, Mitra-Varuṇa, Paris 1940, 190 f.
39 *de Vries* 1957, 387.
40 Ubi prius ab antiquis Irminsul colebatur (Thietmar von Merseburg, Chronik, 2: 2, S. 36).

c) *Ist(vaz)* ist schwer zu erklären. Vielleicht handelt es sich um einen Decknamen, „eine germanische Entsprechung zu lat. *iste*"[41], vielleicht um „den Idisenführer" (Istwi < Idistwi)[42]. Jedenfalls ist es auffällig, daß die drei Stammesheroen mit ihrem Vater und Großvater genannt werden, gerade so wie in anderen indogermanischen Urgeschichten, z. B. bei den Skythen: Zeus – Targitaos – Lipoxaïs, Arpoxaïs, Kolaxaïs (Herod. IV, 5); den Griechen: Deukalion – Hellen – Doros, Xuthos, Aiolos; den Goten (Gotländern): Þjelvar – Hafđi – Guti, Graipr, Gunnfjaun oder den Skandinaviern: Būri – Burr – Óđinn, Vili, Vē[43].

Nach Tacitus kannten die Germanen „nulla simulacra", „keine Götterbilder" (43: 3, so auch 9: 2). Dies stehe, meint Much, mit dem „ipse numen" in 40: 4 im Widerspruch[44]. Aber wie wir sehen werden (s. u. S. 98), ist numen hier nicht „Idol, Stein, Pflanze"[45], sondern die unsichtbare Gottheit, die angeblich nur die zum Tode Bestimmten sehen dürfen[46].

Welche Götter sind denn verehrt worden? Unter den Nordgermanen finden sich zwei Gruppen: Asen *(ásar)* und Vanen *(vanir)*. Nur der erstere Name kommt bei den Südgermanen vor. Der lateinisch schreibende Gote Jordanes[47] sagt, daß sein Volk

non puros homines, sed semideos, id est Ansis	nicht bloße Menschen, sondern Halbgötter, d. h. Ansis,

(Orig. Get. 13: 78)

verehrte. Das Wort *Ansis*[48] ist idg. **ansura,* skr. *asura,* av. *ahura*[49], germ. **ansuz* > ais. *áss*. Es begegnet in alten Personennamen wie got. *Ansila,* burg. *Ansemandos,* langob. *Ansegranus,* ahd. *Ansgar, Anshelm*[50]. Vielleicht haben wir sogar eine germanische Göttin *Vihansa* < *vih-ansa*[51].

41 *Much* 1937, 26. *de Vries* leitet den Gott **Istu-* aus $\sqrt{}$**aist,* „verehren", ab und findet darin Mercurius-Wodan (1960a, 89).
42 *Fehrle–Hünnerkopf* 67. Über die Idisen s. S. 94.
43 *Naumann* 1934a, 23; *Much* 1937, 24; *Branston* 1957, 174. Andere Beispiele desselben Schemas (aus Iran und Griechenland) bei *Georg Baesecke*, Über germanisch-deutsche Stammtafeln und Königslisten, GRM, 24, 1936, 163.
44 *Much* 1937, 381, 127.
45 So *Fehrle–Hünnerkopf* 86.
46 *B. Almgren* 1962, 54.
47 Ihn und sein Werk behandelten vor kurzem *J. Svennung*, Jordanes und Scandia, Uppsala 1967, und *Norbert Wagner*, Getica. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten. Berlin 1967.
48 Vier Manuskripte haben *ansis,* zwei *anses,* zwei *ianses.*
49 Es ist also wirklich eine Untertreibung, wenn *Helm* behauptet, das Wort *ans* „muß recht alt sein" (1937, 33).
50 *E. Polomé*, L'étymologie du terme germanique **ansuz* „dieu soverain", Études Germaniques, 8, 1952, 36–44; *Helm* 1937, 32–35; 1953, 216 f; *de Vries* 1957, 9.
51 *Helm* 1913, 376; *de Vries* 1957, 325.

Von den Göttern und deren Verehrung schreibt Tacitus:

Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Herculem et Martem concessis animalibus placant. Pars Sueborum et Isidi sacrificat.	Unter ihren Göttern verehren sie Merkur am meisten, dem man an bestimmten Tagen auch Menschenopfer darbringen muß. Herkules und Mars besänftigen sie mit Tieren, die als Opfer erlaubt sind. Ein Teil der Sveben opfert auch der Isis.

(Tac. Germ. 9: 1)

Wir begegnen hier genau den Vertretern der drei indogermanischen Funktionen (s. o. S. 52 f).

A. Die Herrscherfunktion

a) Der *kosmisch-magische Aspekt: *Wođanaz* oder **Wođinaz,* ahd. *Wuotan,* as. *Wōdan* und *Wōdin*[51a], hier Mercurius genannt[52]. Bei Heidelberg und Mainz steht in kimbrischen Inschriften Mercurius Cimbrius oder Cimbrianus[53], und es wird ausdrücklich gesagt:

Vodan, quem adiecta littera Godan dixerunt, ipse est, qui apud Romanis Mercurius dicitur.	Wodan, den sie mit einem ähnlichen Buchstaben Godan nannten, ist der, der von den Römern Mercurius genannt wird.

(Paul. Diac. I, 9: 7)

Bei der Übernahme der römischen Woche haben Franken, Sachsen und Friesen dies Mercurii mit *Gudenstag*[54], *Woensdag* oder (afr.) *Wensdei* > *Wânsdey* wiedergegeben; diese Namen wurden erst später durch Mittwoch ersetzt[55]. Das sächsische Taufgelübde in Codex Palatinus 577 der Vatikanischen Bibliothek enthält die Formel:

ec forsacho ... Thunaer ende Uuôden ende Saxnôte ende allum thêm unholdum, thê hira genotas sint[56].	Ich schwöre ... Donar und Wodan und Sachsnot ab und allen den Unholden, die ihre Genossen sind.

Kann in *allum thêm unholdum* ein Widerhall des Ausdrucks *Wûtanes her und alle sine man*[57] vorliegen? Wodan ist der Führer des Wilden Heeres, das

51a AnEWb 416; EWbDS 870; vgl. *Renauld-Krantz* 1972, 35.
52 *Much* 1937, 121; *Fehrle–Hünnerkopf* 80. Nur *Buchholz* meint, die interpretatio Romana sei undurchsichtig (1968b, 119). – Zu **Wođanaz* treten got. *woþs,* „besessen", ahd. *fer-wuot,* „Wut", ae. *wod,* „Gesang", lat. *vates,* „Seher" *(Dumézil* 1959b, 56 f; vgl. *de Vries* 1961b, 416).
53 *Gutenbrunner* 1936, 52–54.
54 „Den Wechsel von W und G haben wir ja häufig" *(Fehrle–Hünnerkopf* 80).
55 *Helm* 1953, 254; *de Vries* 1957, 47 f.
56 Text in *J. H. Gallée*, Altsaechsische Sprachdenkmaeler, Leiden 1894, 248; AhdSpr., 20. Vgl. *Lange* 1962, 176.
57 Der Bannspruch des Münchener Nachtsegens *(Höfler* 1934, 226–228).

aus seinen *genôtas*, Genossen, besteht. Diese Funktion paßt gut zu seinem Namen, der mit „Wut" zusammenhängt und von Adam mit furor wiedergegeben wird[58]. – Nach Vorarbeiten von Lily Weiser und Karl Meuli hat Otto Höfler gezeigt, „daß die Masken-Umzüge altertümlicher Jungmannschaften das Wilde Heer ‚darzustellen' pflegten"[59].

Die wilde Jagd (vgl. Tac. Germ. 43: 4) wurde noch im Jahre 1091 von einem Priester Gauchelin in der Normandie erlebt. Er „hörte plötzlich ein gewaltiges Lärmen wie von einem gewaltigen Heer ... Die Mondsichel strahlte hell im Zeichen des Steinbocks". Dann sah er einen riesengroßen Mann mit einer Keule und danach Krieger, Priester, Frauen und „Menschen so klein wie Zwerge". Er erkannte viele Bekannte, die tot waren, und rief: „Dies ist ohne Zweifel Herlekins Schar" ((haec sine dubio familia Herlechini est)[60].

Die alten Männerbünde, mit den in die Gemeinschaft der Toten aufgenommenen jungen Leuten, veranstalteten (alle sieben Jahre?) solche ekstatischen Umzüge[61]. Daher stammt sicher die französische *(h)arlequin*-Gestalt, deren Tracht-Geschichte Widengren so anschaulich beschrieben hat[62]. *Herlekin* ist wohl am besten als *her-lekin* < *(Wutanes) her* + germ. **laika-* > afränk. und as. *lēk* (s. u. S. 97) aufzufassen, wo das Suffix *-en* einen alten Lokativ andeutet[63], so daß es „im Spiel" bedeutet (wie *watin*, „im Wasser", *augin*, „im Auge")[64], also ursprünglich: „das Heer (Wodans) im Spiel (begriffen)".

Die Traditionen und Vorstellungen vom Wilden Heer kehren deutlich in der Sage von Wolf Dietrich wieder[64a].

Ortsnamen enthalten den Namen des Gottes: *Wudinisberg* > Godesberg, sieben Kilometer südlich von Bonn, *Wuodenesberg* > Gudensberg bei Fritzlar, Woudenberg, Kr. Utrecht, in den Niederlanden und andere[65]. Eine fränkische Runeninschrift auf einer Spange von Kärlich bei Koblenz hat Wodini hailag[66],

58 Adam IV, 26: Wodan id est furor.
59 *O. Höfler* 1936, 33; *Ders.*, Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen, Wien 1974.
60 Ordericus Vitalis, Hist. eccl. VIII, 17. Text in: Orderici Vitalis Ecclesiasticae Historiae libri tredecim, ed. *Aug. Le Prevost*, III, Paris 1845, 367–377; Zitat 371.
61 *O. Driesen*, Der Ursprung des Harlekin, Berlin 1904, 24–37; *Höfler* 1934, 36 f, der zwischen dem Wilden Heer und der Wilden Jagd unterscheidet, und 249–252; *Stumpfl* 1936, 339–343, 391–398, mit Material aus *Höflers* noch ungedrucktem Bd. II.
62 *Widengren* 1953, 41–111.
63 *H. Hirt* 1932, 8 f (Mom. 3c).
64 Dagegen scheint die Etymologie *Widengrens* (nach *M. Rühlemann* 1912) herlekin < hellekin, „die kleine Hölle" (76, Anm. 4), zweifelhaft, weil die letztere Form die jüngere (1262, in Frankreich!, *Driesen* aaO 21 f) und eine germanische Dissimilation *ll* > *rl* unglaubhaft ist *(Hirt* 1931, 119–121, 128 f).
64a Wolf. 310–366 (S. 34–40). Darüber *Kurt Abels*, Germanische Überlieferung und Zeitgeschichte im Ambraser Wolf Dietrich (Wolf Dietrich A), Freiburg i. Br. 1966; *Jan de Vries*, Die Sage von Wolfdietrich, GRM 39, 1958, 1–18. Vgl. *Edward A. H. Fuchs*, Studies in the Dresdener Heldenbuch: an edition of Wolfdietrich K, Chicago, Ill., 1935.
65 *Helm* 1953, 175 f.
66 Dieses älteste Zeugnis des ahd. Sprachgebietes wird von *R. Henning*, Die deut-

und eine wahrscheinlich alemannische Bügelfibel aus Nordendorf weist den Namen *Wodan* (nebst anderen) auf[67].

Einen Beinamen Wodans, *Gapt*, „eine recht durchsichtige Entstellung" für *Gaut*[68] (vgl. Gautr., Grm. 54), stellt Jordanes als Stammvater an die Spitze der Amalergenealogie (Orig. Get. 14: 79), und von Wodan erzählt man den einzigen auf uns gekommenen Mythus der ganzen südgermanischen Welt: die Wandalen hatten Guodan (= Wodan) um den Sieg über die Winniler angefleht, und die Winniler suchen durch Gambara[69] und Frea den Sieg über die Wandalen aus den Händen Wodans zu erlangen. Dieser verspricht jenen den Sieg, die er zuerst am Morgen zu sehen bekommen wird. Durch eine List mit den Haaren der winnilischen Weiber, die von Wodan für die Bärte der Männer gehalten wurden, ist dieser gezwungen, den Winnilern den Sieg und einen neuen Namen, Langobarden = Langbärte, zu verleihen[70]. Dieser Mythus, den Paulus Diaconus als „ridicula fabula" bezeichnet[71], ist, mit Varianten, indogermanisches Gemeingut[72]: Hera führt Zeus hinters Licht, um den Argivern den Sieg zu verschaffen (Hom. Il. XIV: 292–360), und Odin und Frigg beschimpfen einander wegen ihrer Pflegesöhne mit dem Erfolg, daß der Schützling Odins, der König Geirröd, von seinem eigenen Schwert getötet wird (Grm., pros. Einl. und Schluß).

Ein mythologischer Rest mit Wodan als Hauptperson liegt auch in der zweiten Merseburger Zauberformel vor[73]. Fr. R. Schröder zerlegt die Beschwörung in zwei, von denen die eine die Zeilen 1, 2 und 5, mit Ausschließung des Wortes *balderes*, umfaßt und dann metrisch gleichmäßig wird:

Phol ende Wodan vuorun zi holza.	Fol und Wodan fuhren zu Holze.
dû wart demo (balderes) volon sîn vuoz birenkit.	Da ward dem Fohlen sein Fuß verrenkt.
thû biguolen Wodan, sô hê wola conda[74].	Da besang ihn Wodan, wie er es wohl verstand.

schen Runendenkmäler, Straßburg 1889, 156, und *Krause* 1966, 8, als Fälschung bezeichnet, von *Baetke* 1942, 160–165, und *de Vries* 1956, 338, Anm. 2, hingegen als echt angesehen.
67 *Henning* aaO 92; *Krause* 1966, 292–294. Dagegen ist die Runenschrift des Pietroasa-Rings nicht *Gutaniowi* = *gutane Jovi* zu lesen, sondern *Gutanī ō(þal) wī(h) hailag*, „Der Goten Erbbesitz, geweiht, heilig" *(Krause* 1966, 94).
68 *Helm* 1937, 37; *Ders.* 1968, 45–47. Doch meint *Helm*, Odin und Gaut sind „ganz verschiedener Herkunft" (47).
69 *Gambara* (Saxo: *Gambaruc*, VIII, 13: 1) fasse ich mit *Helm* 1968, 22, Anm. 49, als *gand-bera*, „Stabträgerin", Seherin, auf (vgl. Vsp. 22 und dazu *Strömbäck* 1935, 17–21).
70 Origo gentis Langobardorum (Fontes, 34), Paul. Diac. Hist. Langob. I, 9: 1–7, und dazu *Helm* 1968, 20–26.
71 Paul. Diac. I, 9: 1.
72 Anders über die Ähnlichkeit *Neckel* und *Helm*, s. *Helm* 1968, 20–22.
73 Kurze Forschungsübersicht bei *Hampp* 1961, 110–115.
74 *Schröder* 1953, 181, Text in: AhdSpr., 365. Andere Formeln mit Wotan-Odin als Hauptperson s. *Genzmer* 1948, 66; *Ders.* 1949, 65; *Hampp* 250 und 259.

Hier wird also Wodan als der zauberliedsingende Magier dargestellt (vgl. *galdrs fǫður*, Bdr. 3).

b) Der *juristisch-priesterliche Aspekt:* **Tīwaz* > ahd. *Ziu*, bei Tacitus und Jordanes (V, 41) Mars genannt, bei Prokopios Ἄρης (VI, 15: 25). Die Gerichtsbehörde der Germanen war das Thing. Auf zwei Votivsteinen, die germanische Soldaten in England errichten ließen, wird der Gott *Mars Thingsus* = *Ziu* genannt[75]. Der römische Wochentag dies Martis wird auch teils alem. *Zîstac*, afr. *Tisdei* aus *Tiwaz*, teils nnl. *Dinsdag*, nhd. *Dienstag* aus Thing gebildet[76]. Diese doppelte Entsprechung (vgl. unten über Donnerstag) ist eine starke Stütze für die Richtigkeit der Auffassung der Götter. Dazu kommt, daß bis in unser Jahrhundert „Vertragsabschlüsse in manchen Gegenden gern auf den Dienstag gelegt werden . . ., vielleicht mancherorts auch Eheschließungen"[77].

Ortsnamen mit dem Gott der Rechtsprechung findet man zwar meistens im Norden (so der Thingplatz *Tislund* auf Seeland[78], vgl. die norwegische Insel Tysnesø[79]), aber andererseits hieß in der Semnonenzeit Augsburg *Ciesburg*[80]. In den Texten kommt Tiwaz m. W. nicht vor.

Auf dem berühmten Negau-Helm glaubt man meistens, in nordetruskischer Schrift hariχastiteiwa lesen und darin die Form *teiva* < idg. **deiu̯os* sehen zu können[81]. Es ist aber jetzt geltend gemacht worden, daß der Helm nicht aus dem 3. Jh. v. Chr., sondern aus den fünfziger Jahren n. Chr. stammt, daß die Inschrift nicht germanisch ist, sondern daß wir zu lesen haben: Harigasti Tei V A III Il., d. h. v(exillatio) a(larum) III Il(lyricarum) = „Harigast, dem Sohn Teus, gehörig, der der 3. illyrischen Hilfskompanie angehört"[82].

B. Die Funktion der Stärke

**Þunaraz* > *ÞunraR > ahd. Thonar > Donar wird von Tacitus als Hercules bezeichnet. Der Name hängt mit skr. *tanyati*, „er donnert", lat. *tono*, zusammen[83] und bedeutet also „der Donnerer". Name und Funktion kehren beide in den Tagesnamen wieder: der fünfte Tag der Woche heißt teils afr.

75 *Fehrle–Hünnerkopf* 81; *de Vries* 1957, 11 f.
76 *de Vries* 1957, 11, 13; *Fehrle–Hünnerkopf* 82.
77 *Helm* 1953, 243.
78 *de Vries* 1957, 13.
79 *Fehrle–Hünnerkopf* 125.
80 Zur Auseinandersetzung s. *Helm* 1953, 237; 1968, 26 f.
81 So noch *de Vries* 1957, 5; *Bach* 1965, 56 (mit Literatur 57) und *Klingenberg* 1973, 138 f.
82 *Horst Callies* und *Klaus Düwel*, Zur Datierung und Deutung der Harigast-Inschrift, in: Festschr. Höfler I, 1968, 57–68.
83 *Much* 1937, 122; *de Vries* 1957, 112.

Thunresdei (wie an. *þórsdagr)*, teils ahd. Donarstag > Donnerstag, mnd. *Dunredach* > nnl. Donderdag[84].

Der Name des Gottes ist, mit dem Wodans, als *Thunaer* im sächsischen Gelübde, als *þonar* auf der Nordendorfer Runeninschrift wiedergegeben[85]. Wenn hier *wigiþonar* zu lesen ist, kann Þrk. 30: 3 f: *Berið inn hamar / brúði at vígja* verglichen werden, und die Meinung kann sein: „Es weihe Donar", nämlich die auf der Fibel genannten Leute, vielleicht ein Brautpaar[86]. Der Missionar Bonifatius hat eine Donareiche bei Geismar in Hessen gefällt[87]. Die Kirchenväter bekämpften die Sitte, den Donnerstag als Feiertag anzusehen, und in vielen Gegenden Deutschlands war der Donnerstag in vergangenen Zeiten mehr oder weniger ein Ruhetag und gehörte zu den beliebtesten Hochzeitstagen[88].

An Ortsnamen gibt es zahlreiche „Donnersberge" in Franken und einen mittelalterlichen „Thuneresberg" in Westfalen[89], aber sichere Kultorte fehlen.

C. Die nährende Funktion

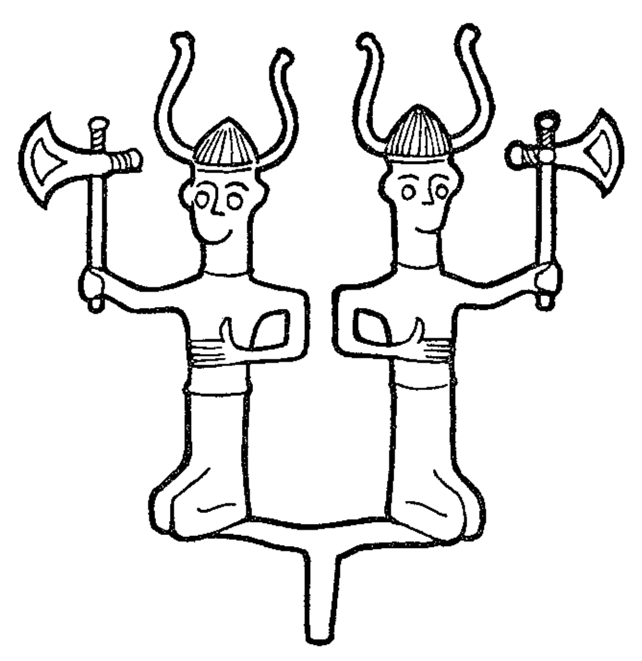
Hier schweigt Tacitus in Kap. 9, aber uns ist schon *Ing* in Kap. 2 begegnet. Und über die Nahanarvalen[90] heißt es:

Praesidet sacerdos muliebri ornatu . . .	Ein Priester amtiert, weiblich gekleidet . . .
deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant, ea vis numini, nomen Alcis . . . ut fratres, tamen, ut iuvenes venerantur.	Die [zwei] Götter nennt man mit römischer Deutung Castor und Pollux. Das ist das Wesen der Gottheit, und der Name ist Alcis. Sie werden aber als Brüder, Jünglinge, verehrt.
	(Tac. Germ. 43: 3)

Hier begegnen wir dem typischen indogermanischen Götterpaar der nährenden Funktion, worauf schon die römische Entsprechung hinweist.

Da die Phrase „mihi nomen est" den Nominativ, den Genitiv oder den Dativ regieren kann, dürfte *alcis* entweder als Dativ von *alci* oder als Nominativ aufgefaßt werden können[91]. Der Nominativ *alcis* ist als korrekte germ. Form **alhiz* anzusehen[92],

84 *de Vries* 1957, 110; EWbDS 138.
85 O. S. 85, und *Krause* 1966, 292–294; vgl. *de Vries* 1956, 310 f.
86 So schon *Henning* (vgl. Anm. 66) 1889, 96–102.
87 *Grimm* 1953, 58.
88 *Helm* 1953, 248–250; *de Vries* 1957, 110.
89 *de Vries* 1957, 112.
90 Der Name schwankt in den Handschriften zwischen *Naharnali, Naharuali, Nahanaruali, Nahanaruoli* und *Nahanaruli (Dumézil* 1953, 123, Anm. 6).
91 So *Fehrle–Hünnerkopf* 128. Vgl. *H. Biezais*, der behauptet, eine Auffassung der Form als Nominativ bringe eine Textänderung *alcis* > *alces* mit sich (1969, 22).
92 *de Vries* 1957, 251.



7 Verlorengegangene Bilder göttlicher Zwillinge aus Norddeutschland nach einer Zeichnung aus dem 19. Jh.

und unter Heranziehung von ae. *ealȝian,* „schützen", das zu dieser Wortsippe gehört, kann man die Bedeutung „die Schützer, die Helfer" ansetzen[93], was auch der eigentliche Name der indischen *Aśvināu,* nämlich *Nāsatya* (dual.), besagt[94].

H. Biezais hat in Auseinandersetzung mit Aufsätzen von K. F. Johansson (1919) und H. Rosenfeld (1940) in dieser Frage folgendes festgestellt[95]:

1. Die Alcis sind nicht Elche oder Hirsche (lat. *alces,* ae. *eolh*),
2. die Urne von Lahse und überhaupt das baltische Material haben nichts mit germanischen Zwillingsgöttern zu tun,
3. die Alcis des Tacitus sind nicht Zwillinge, sondern nur Brüder[96].
4. die Alcis gehören nicht der germanischen, sondern der baltischen Kultur an.

Den Ausführungen zu Punkt 1 und 2 können wir beipflichten, aber zu Punkt 3 muß gesagt werden, daß der Unterschied zwischen Brüdern und Zwillingen (im Mythus!) nicht so erheblich ist und daß gewisse oben angeführte Parallelen in die Richtung von Zwillingen deuten (s. Abb. 7). Endlich zu Punkt 4:

Dumézil meint, daß „muliebri ornatu" „weibliche Haartracht" bedeutet und mit dem Namen der Wandalendynastie *Hasdingi* < **haz-daz,* „Haar", zusammenhängt[97].

93 *Güntert* 1923, 263 (nach *Müllenhoff).*
94 *Gonda* 1960, 92.
95 *H. Biezais* 1969, 22–36.
96 „Von Brüdern (auch wenn es zwei sind) zu zwei Zwillingen ist der Weg in Wahrheit noch lang" *(Biezais* 1969, 26).
97 *Dumézil* 1953, 124–129.

Ein nordischer Text spricht von zwei Haddingjar, die Zwillinge waren (Heiðr. 2 [S. 4])[98]. Das Volk (H)asdingi wurde von einem Brüderpaar *Raos* und *Raptos* regiert (Dio Cass. 71: 12: 1); diese Namen bedeuten „Holzstützen"[99]. Die bildlos verehrten nahanarvalischen Götterbrüder können auch mit den ausgegrabenen Götterpfählen aus Holstein zusammengestellt werden[100]. Holz verfault, und archäologisches Material ist deshalb spärlich. Was noch vorhanden ist, zeigt Verehrung hölzerner Idole, und solche können den Namen *Alcis* getragen haben[101].

Unter den überlieferten Helden finden wir bei den Wandalen *Ambri* und *Assi,* bei den Langobarden die Zwillingsbrüder *Ibor* und *Agio* oder *Ebbo* und *Aggo* (Paul. Diac. I, 2–8; Saxo VIII, 13: 1) usw.[102]. Wie Romulus und Remus dürften diese eine Historisierung der Götter der dritten Funktion sein und also eine Parallele zu den **Alhiz – alcis*[103]. Vgl. den Stierkult der Merowinger[103a].

Der Gott der Fruchtbarkeit, der Gesundheit und des Reichtums taucht unter noch anderen Namen auf. Auf einen *Frô,* germ. **frauja(n)* (got. *frauja* zu ai. *pūrvya-,* „der Vordere") deuten Ortsnamen wie *Vroonloo* in Nordholland und *Franeker* in Friesland sowie die Überlieferung (1328) vom Einzug des Grafen in das Land bei Stavoren, wo er *in Vronen-akker tot den Groenendale* den Weg nehmen sollte[104]. In der Poesie begegnen wir auch dem Ausdruck *grōni godes wang,* „die grüne Gotteswiese" (Hel. 3083, vgl. 757, 3136 und 4287). Personennamen sind langob. *Fraupert,* afränk. *Frawibald,* bayer. *Frowini*[105].

Oben S. 85 ließen wir das umstrittene Problem des *Phols* in dem zweiten Merseburger Zauberspruch zunächst auf sich beruhen. Die hierhergehörigen Teile lauten:

1. Phol ende Wodan	Fol und Wodan
vuorun zi holza . . .	fuhren zu Holze . . .
3. thû biguolen Sinhtgunt,	Da besang Sinhtgunt
Sunna era suister;	und ihre Schwester Sunna;
4. thu biguolen Frîia,	da besang Friia
Volla era suister . . .	und ihre Schwester Folla . . .

Diese Beschwörung ist viel erörtert worden[106]. Ohrt und andere wollten sie als eine paganisierte, ursprünglich christliche Formel auffassen, aber seit Genz-

98 *Turville-Petre* 1969, 258.
99 *A. H. Krappe,* APhSc, 6, 1931, 17–24; *Altheim* 1959, 299; *Ward* 1968, 44.
100 *Ward* 1968, 42–45.
101 *Ward* 1968, 45.
102 *Dumézil* 1953, 125 f.
103 *Dumézil* 1949, 124 f.
103a *Abels* 1966, 28.
104 *de Vries* 1957, 168.
105 AnEWb 142.
106 U. a. *Ivar Lindquist* 1923, 43–58; *F. Ohrt,* De danske Besværgelser mod Vrid og Blod, København 1921; *F. Genzmer* 1948, 1949, 1950–51; *F. R. Schröder* 1953; *I. Hampp* 1961, 110–114, 247–265; *B. af Klinteberg* 1965, 48–52; *W. Betz,* Die Laima und der zweite Merseburger Zauberspruch, in: Festschr. Dumézil, 1960, 54–59; *Joh. Erben,* Der Schluß des zweiten Merseburger Zauberspruchs, in: Festschr. Baetke, 1966, 118–121.

mer neigt man dazu, ihr ein hohes Alter zuzuerkennen[107], besonders da sich eine entsprechende Verrenkungsbeschwörung schon in Atharv. IV, 12: 1–3 findet. Die Heilungs-Formeln decken sich nahezu:

bên zi bêna	Bein zu Bein	Aufrichtend bist du, Rohaní,
bluot zi bluoda,	Ader zu Ader,	aufrichtend das gebrochne Bein!
lid zi geliden	Glied zu Gliedern.	Der Schöpfer dir mit Glied an Glied,
sôse gelîmida sîn!	So seien sie festgefügt[108]!	zusammen setze Mark mit Mark,
		und auch zusammen Glied an Glied[109].

Genzmer meint, „Fol und [der im Text der Zeile 2 stehende] Balder sind wahrscheinlich nur verschiedene Benennungen desselben Gottes"[110]. Dem kann ich nicht zustimmen. *Phol* muß, wegen Volla in Z. 4b, als *Fol* aufgefaßt werden[111], und Volla ist mit *Fulla* (der *escismey Friggs* in Grm. pros. Einl.) zusammenzustellen. Dazu kommt, daß das Fohlen Freys im *Alsvinnzmál*[112] als *Blóđughófa,* „mit blutigem Hufe", bezeichnet wird und daß Fulla, gemäß Gylf. 35, „mit offenem Haar und einem Goldband um den Kopf fährt" *(ferr laushár ok gullband um hǫfut).* Alledem zufolge muß „das Paar Vol (Phol) – Vulla mit Freyr und Freyja letzthin nicht nur wesensgleich, sondern geradezu identisch sein"[113]. Der Fol, der mit Wodan reitet und Unglück mit dem Fohlen erlebt, ist der Pferdegott Frô[114].

107 *Genzmer:* aus den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten (1949, 62).
108 Übersetzung der letzten Zeile nach *Erben* aaO 121 (und *Schröder,* der nur irrtümlich „So sind sie" schreibt, 1953, 179). *Betz* will *gelîmida* mit der lettischen Laima, „eine alte Göttin der dritten Funktion, eine Fruchtbarkeitsgöttin" (58), verknüpfen und ein Zeitwort **limjan,* „mit der Kraft der Laima versehen", supponieren (55). Alle drei lehnen die Auffassung *Genzmers: gelîmida,* „gelenkig" (1948, 56), ab. – *H. Tiefenbach,* Gelîmidā. Zum Wortverständnis der letzten Zeile des zweiten Merseburger Spruchs, in: Frühm. Stud., 4, 1970, 395–397, will das umstrittene Wort als Substantiv fassen (396) und übersetzt: „so daß feste Verbindungen sein mögen" (397). Ich halte das für nicht richtig. *Tiefenbachs* Beitrag ist bei *Hauck* 1970, 352–354, als Anhang X wieder abgedruckt mit der Nachbemerkung: „J. Erben ... versucht, die Auffassung von *gelimida* als Substantiv zurückzuweisen. Das überzeugt nicht" (354). Meiner Meinung nach überzeugt es sehr wohl. Vgl. Atharv. oben!
109 Atharv. IV, 12 nach *A. Kuhn,* Indische und germanische Segenssprüche, ZvglS, 13, 1864, 49–74, 113–157. Vgl. Atharv. II, 33: 7, VI, 56: 3 *(Kuhn* aaO 60). *De Vries* verweist (1957, 170) irrtümlich auf *Niedner,* ZDA, 43, 1899, wo die Parallelen aus dem Atharv. n i c h t erwähnt sind.
110 *Genzmer* 1950–51, 31.
111 „Fol (in der Handschrift *Phol* geschrieben) ist das männliche Gegenstück zu Folla" *(Genzmer* 1950–51, 30 f).
112 Text in: Edda[4], 320, gemäß Sksk. 74.
113 *Schröder* 1953, 163.
114 Vgl. die schwed. Beschwörung auf S. 91. – Daß *Frô,* wie der nordische Frö–Frey, auch etwas mit dem Schwein zu tun hat, wird durch zwei Umstände angedeutet: Gregor von Tours nennt Schweine unter pecora votiva *(Vordemfelde* 1923, 109), lat. hostia und victima, Opfer, wird mit ahd. friscing, Ferkel, wiedergegeben, und zahlreiche Schwein-Fibeln im Elbegebiet können nur als Frô-Symbole aufgefaßt werden *(J. Werner* 1966, 13).

Vielleicht kann er noch irgendwo in den Texten gefunden werden. Der dritte Name des sächsischen Taufgelöbnisses ist *Saxnôte,* „Genosse der Sachsen". Wie Frö *blótgođ Svía,* „der Opfergott der Svear", oder *folkvaldi,* „Volksherr", ist und *Quirinus* < **Co-vir-î-no,* „die Summe der (römischen) Männer", bedeutet, scheint *Saxnôte* ein Deckname für Frô, den Gott der dritten Funktion zu sein[115].

Wie wir noch sehen werden (s. S. 280), hat Staffan in Schweden gewisse Eigenschaften und Handlungen Frös übernommen. Jetzt gibt es aus derselben Zeit wie der der Merseburger Sprüche einen Text, den sog. zweiten Trierer Spruch (Incantatio contra equorum egritudinem), der so anfängt:

Quam Krist endi S. Stephan zi ther burg zi Saloniun; thar uuarth S. Stephanes hros entphangan. Soso Krist gibuozta themo S. Stephanes hrosse thaz entphangana, so gibuozi ihc it mid Kristes fullesti thessemo hrosse[116].	Es kam Christus und St. Stephan zur Burg zu Salonae [in Dalmatien]. Da ward St. Stephans Pferd verfangen. Wie Christus dem Pferde St. Stephans das Verfangensein heilte, so heile ich es mit Christi Hilfe diesem Pferde.

Eine Beschwörung auf Schwedisch lautet:

Frygge frågade Frå:	Frigg fragte Frô:
Huru skall man bota	Wie heilt man,
den flåget får[117]	wer Anflog [eine Pferdekrankheit] bekommt?

Mit *Fol* wechselt die schwache Namensform *Fylli,* wie *Hallr – Halli, Ing – Yngvi, Mímr – Mímir*[118]. Diese Form kommt in einer späteren schwedischen Formel vor:

Fylli red utför berget.	Fylli ritt den Berg hinab.
Hästen vred sin vänstra fot.	Das Pferd verrenkte seinen linken Fuß.
Så mötte han Freya.	Da begegnete er Freya.
– Jag ska bota din häst.	– Ich will dein Pferd heilen und das
Ur vred och skred i led![119]	verstauchte Gelenk wieder einrenken!

Hier begegnen wir also Fylli, dem männlichen Begleiter der Fulla, und *Freya* anstatt *Frîia–Frigg.*

115 *Dumézil* 1949, 243; 1959b, 29. *de Vries* sieht in Saxnote Tiwaz – „un fait solidement établi"! (1960a, 92).
116 Text: AhdSpr., 367. Vgl. *Genzmer* 1949, 63.
117 *A. Kuhn* aaO 53, der den Namen Frå nicht verstanden hat, und *af Klinteberg* 1965, 80.
118 *Genzmer* 1948, 72 mit Anm. 3.
119 Text bei *Genzmer* 1948, 71; vgl. *F. R. Schröder* 1953, 164; *af Klinteberg* 1965, 51.

D. Die weibliche Funktion

Tacitus spricht in Kap. 9 von der Isis der Sueben und in Kap. 40 von Nerthus unter verschiedenen Stämmen. „Für Tacitus sind Sweben alle Germanen über der Elbe ... Die Nerthusvölker sind nicht bestimmt auszuschließen."[120] Daraus folgert Much, daß mit Isis wohl Nerthus oder auch eine andere wesensgleiche Göttin gemeint sein könne[121].

Im 2. Merseburger Zauberspruch finden wir folgende weibliche Mächte:

a) *Sinhtgunt* und *Sunna*. Den handschriftlich belegten ersten Namen hat man seit Grimm in *Sinthgunt* berichtigt, aber trotzdem ist er bislang „völlig ungeklärt"[122]. Schon S. Bugge trat für die Beibehaltung der Lesung *Sinht-* ein und erklärte sie als Abschwächung von dem im Heliand 2146 vorkommenden *sin-naht*, „ewige Nacht"[123]. Was *-gunt* bedeutet, ist schwer zu sagen, aber Schröders Erneuerung von Brates Vorschlag: *-gund*, Part. Präs. von *gân*, gehen, so daß der Name „der Nachtgehende", d. h. der Mond, besage, ist eine nicht von der Hand zu weisende Möglichkeit. Ich möchte für *Sinht-Sunna*, „Nacht und Sonne", auf die Parallele *Heill dagr – heil nótt* (Sd. 3) hinweisen (vgl. Gylf. 10: *Nótt – Dellingr – Dagr)*[123a].

Schon Caesar bezeugt, daß die Germanen die Sonne und den Mond, vielleicht nebst dem Feuer (Sol et Vulcanus et Luna, Bell. Gall. VI, 21: 2), verehrten, und es gibt gewisse Andeutungen auf einen alten Kult der Himmelskörper[124]. Im Teutoburger Wald, 10 km südl. von Detmold, finden sich viele turm- oder säulenförmige Felsen, von denen fünf eine Höhe von 30–40 m aufweisen. Sie werden Externsteine < Eggester(e)nsteine genannt, was „Sternsteine an der Egge" bedeuten soll[125]. In einem Felsenkopf ist ein im Jahre 772 n. Chr. zerstörter Raum zu sehen, den man aufgrund eines Studiums der germanischen Astronomie[126] als „Gestirnheiligtum" oder „Sonnen- und Mondheiligtum" bezeichnet hat[127].

b) *Friia* und *Volla* entsprechen *Frigg* und *Fulla* in der pros. Einl. zu Grm., aber wenn Fol derselbe wie Frô ist, so kann *Fulla* mit *Frea* eins sein[128]. Saxo nennt Frig „dea Longobardorum" (VIII, 13: 2). Wir haben auch gesehen, wie Freya und Friia in den Texten wechseln (s. o. S. 90), was schon hier auf süd-

120 *Much* 1937, 124.
121 So auch *de Vries* 1956, 471 f.
122 *Schröder* 1953, 161.
123 *Bugge*, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, München 1889, 298, Anm. 1, mit Zustimmung von *Schröder* 1953, 162.
123a Dazu *Ward* 1968, 39 f.
124 *de Vries* 1956, 355–360.
125 *Teudt* 1936, 46.
126 *Teudt* 1936, 106–109. Vgl. Stonehenge, o. S. 66–68, mit dort angeführter Literatur.
127 *Teudt* 1936, 23, 28.
128 *Fulla* entspricht ved. *Puramdhi*, av. *Pārəndi*, „die Nährende", aus indoiranischer Zeit (*Gonda* 1960, 98, *Widengren* 1965, 16, Anm. 53).

germanischem Boden die Richtigkeit von Dumézils Feststellung zeigt: germ. **Friyyō* hat sich (in Skandinavien) in Frigg und Freyja verdoppelt[129]. Der zweitletzte Tag der Woche ist ahd. *frîatac*, afr. *frīgendei*, was formell mit *Friia* zusammengehört, aber als Übersetzung des „dies Veneris" der Fruchtbarkeitssphäre angehört. Von Fol, Fulla und dgl. gilt, was Gonda über solche „vergöttlichte Abstrakte" (s. Anm. 128) in Indien feststellt: die Kontroverse über ihr Alter „ist abwegig, weil die Möglichkeit persönlichen Daseins in derartigen Fällen immer realisiert werden konnte"[130].

In Südgermanien gab es ungemein viele Göttinnen. Tacitus nennt Nerthus die terra mater (Kap. 40), und „in verschiedenen Teilen des römischen Imperiums wurden Inschriften gefunden, in denen als Matres oder Matronae bezeichnete Göttinnen genannt werden"[131]. Dazu kommen viele mit oft sehr verwickelten Namen, wie *Nehalennia*, die, wie Nerthus, mit Schiff, Wagen oder Schiffswagen (*car navale* > Karneval) verbunden und dargestellt wird[132], was beide Göttinnen in die Nähe der bronzezeitlichen Schiffe bringt, oder *Hludana*, die einerseits mit *Holda* oder Frau Holle zusammengestellt wird, andererseits mit *Hlǫđyn*, der Mutter Thors gemäß Vsp. 56, oder *Vihansa*[133] (s. o. S. 82).

E. Die übrigen Götter und Wesen

Die Frage, ob *balderes* in Z. 2 des Merseburger Spruches Name oder Appellativum ist, hat man viel erörtert, aber sie dürfte durch Hans Kuhn zum Abschluß gebracht worden sein: *balder* ist im Deutschen niemals Appellativum[134]. Als Gottesname ist er in diesem Zusammenhang überflüssig und metrisch störend[135] und muß daher ausscheiden (s. S. 85).

Balder dürfte aber dessen ungeachtet bei den Südgermanen vorkommen. Im Jahre 1929 wurde ein Weihestein aus dem 3. oder 4. Jh. in Utrecht mit der Inschrift *Baldruo* gefunden[136]. De Vries hat das Wort zu den „angeblich vorkommenden germanischen Götternamen" aufgrund einer „reichlich phantasievollen Deutung" gezählt[137], aber man hat es m. E. mit Recht als latinisierendes Dativum von Balder aufgefaßt[138]. Dazu kommen die Ortsnamen *Belders-*

129 „La déesse s'est dédoublée en Frigg (aboutissement régulier de **Friyyō* en nordique) ... et en Freyja" (*Dumézil* 1958b, 60).
130 *Gonda* 1960, 98.
131 *de Vries* 1957, 288, auf dessen Ausführungen 188–296 verwiesen werden muß.
132 Isis-Nerthus wird ganz anikonisch beschrieben: quod signum ipsum („das Kultbild selbst", d. h. die Göttin) in modum liburnae figuratum docet advectam religionem (Tac. Germ. 9: 1). Vgl. *B. Almgren* 1962, 60.
133 *Gutenbrunner* 1936, 73–105; *de Vries* 1957, 314–325.
134 *H. Kuhn*, Es gibt kein balder „Herr", in: Festschr. K. Helm, 1951, 37–45.
135 *Kuhn* aaO 45.
136 *Gutenbrunner* 1936, 58 f, 63–65.
137 *de Vries* 1957, 109, Anm. 3, 234.
138 *Krogmann* (s. Anm. 142) 1942, 33; *F. R. Schröder* 1953, 166.

born, jetzt Behältersborn (!), und *Baldersborn,* jetzt Balzersborn, beide in Niederhessen, samt *Baldereswang* im Allgäu südöstlich von Immenstadt – von denen de Vries merkwürdigerweise die beiden ersten ablehnt und den letzteren nicht erwähnt[139].

Die Annahme, daß Balder auf dem Kontinent vorkommt, wird dadurch bestärkt, daß hier sein Sohn uns entgegentritt. In Grm. 15 und Gylf. 32 wird *Forseti* erwähnt[140]; in Alkwins „Vita S. Willibrordi" wird gesagt, der Missionar sei auf die Insel *Fositesland* (Helgoland) zwischen dem friesischen und dänischen Gebiet gekommen, was die Form **Fosite* voraussetzt[141]. Beide Formen gehören unzweifelhaft zusammen[142] und sind aus **Forsite* erklärbar: die erste als Volksetymologie (Forseti = Vorsitzender), die andere als Abschwächung[143]. Fosite war ein Gott der Winde und des Fischfangs[144].

Die Vorstellungen von *Alp, Mahr* und anderen Wesen dürften alt sein. Eine Klasse weiblicher Wesen scheint Tacitus bekannt zu sein, wenn er einen Kampfplatz *Idistaviso* oder mit Grimms Konjektur: *Idisiaviso*[145] nennt (Annales 2: 16). Und die erste Merseburger Formel beginnt

Eiris sâzun idisi, *sâzun hera duoder*	Einmal saßen Disen, saßen hier und dort[146].

Das Wort *dis* ist uralt (skr. *Dhiṣaṇā* und *Aśvinău dhiṣṇyău)*[147], taucht aber auch später auf (s. S. 165 f).

F. Der Kult

Über den Kult der Südgermanen wissen wir nicht viel. In indogermanischer Weise hat man keine Tempel und fast keine Götterbilder gehabt (s. o. S. 55). Tacitus stellt beides in den monumentalen Worten fest:

Nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem assimilare ex magnitudine caelestium arbitrantur.	Sie erachten es nicht für angemessen, die Götter in Wände einzusperren noch sie nach menschlichem Bilde zu gestalten, wegen der Größe der Himmlischen. (Tac. Germ. 9: 2)

139 *Edw. Schröder,* Balder in Deutschland, NoB, 10, 1922, 18 f; *de Vries* 1957, 230 f. *Betz* bezeichnet die ersteren als „fraglicher" (1962, 1587).
140 Wie kann man mit *de Vries* (1957, 281) behaupten, Grm. 15 sei „später eingeschoben", wenn eben sie die 10. Wohnung der Asen unter den 11 nennt?!
141 Fontes, 47. Vgl. Adam IV, 3, schol. 104.
142 *W. Krogmann,* Die heilige Insel. Ein Beitrag zur altfriesischen Religionsgeschichte, Te Assen (1942), 57; *Holtsmark* 1964, 75.
143 *de Vries* 1957, 283.
144 *Krogmann* aaO 42 f.
145 *P. Herrmann,* Altdeutsche Kultbräuche, Jena 1928, 56.
146 Text in: AhdSpr., 365. Vgl. *I. Lindquist* 1923, 19–22.
147 *de Vries* 1957, 298.

Statt dessen wurde der Kult in Hainen und Wäldern (luci et nemora, ahd. *forst edo haruc*[148]) vollzogen. Die christlichen Missionsdokumente und Gesetze, z. B. die Lex Langobardorum, verbieten die Verehrung von Bäumen, Quellen u. dgl.[148a] Der Begriff des Heiligen (mit **wîhaz* und **hailagaz* ausgedrückt) spielte eine große Rolle[149]. Auch betreffs der Brüdergötter betont Tacitus, daß die Germanen keine Bilder (nulla simulacra, 43: 3) verehrten. Dagegen hatten sie Staatspriester (sacerdotes civitatis, 10: 1, vgl. 40: 3, 43: 3), die u. a. den Losorakeln vorstanden (10: 1–3).

Die Wörter „certis diebus" (Tac. Germ. 9: 1, s. o. S. 83) sind „der älteste Hinweis auf den germanischen Festkalender"[150]. Auf diesen wird auch mit Tacitus' Worten über die zu den Sueben gehörigen Semnonen angespielt:

stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram[151] ... coeunt caeso publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia	Zur bestimmten Zeit treten sie im Walde zusammen, durch Wahrzeichen der Väter und Urerscheinungen heilig[152], ... und feiern sie von Staats wegen mit einem Menschenopfer die grausame Einleitung des barbarischen Ritus. (Tac. Germ. 39: 1)

Als Beispiel von Heiligtümern kann das von Oberdorla in Thüringen gelten, wo man bei Ausgrabungen im Moor Opferfunde von Menschen, Tieren (besonders Kühen und Pferden) und Gegenständen gemacht hat und auf ein ganzes Schiff gestoßen ist. Ein Weg (für Prozessionen?) führte um den See herum[153].

Tac. Germ. 9 und 39 ist von Menschenopfern bei jährlichen Festen die Rede. Solche werden reichlich für alle Stämme bis in die Bekehrungszeit hinein bezeugt und sind teils durch Schlachten, teils durch Ertränken, teils durch Grablegung eines Lebendigen als Totenopfer vollzogen worden[154].

Einige Opferausdrücke sind uns bekannt. Eine fränkische Tauffrage lautet:

Forsahhistû allêm thêm bluostrum *indi dên gelton* *indi dên gotum thie im heidene man* *zi bluostrum indi zi geldon* *enti zi gotum habênt?*[155]	Entsagst du allen den Opfern und den Opferschmäusen und den Göttern, die die Heiden als Opfer und als Opferschmäuse und als Götter haben?

148 *de Vries* 1956, 341; *Fehrle–Hünnerkopf* 84 f.
148a *Hellström* 1971, 127; vgl. *Zenker* 1939, 85–101.
149 *Baetke* 1942, 160–226.
150 *Much* 1937, 122.
151 Hexameter, vielleicht von Ennius.
152 So *Fehrle–Hünnerkopf* 122.
153 *Buchholz* 1968b, 123.
154 Zahlreiche Beispiele bei *Helm* 1937, 16 f, 56 f; *Ders.* 1953, 199–201 (vgl. 42); *de Vries* 1956, 408 f.
155 Text: AhdSpr., 23.

Auch das sächsische Gelöbnis entsagt *allum diabolgeldae*. Dies sind die Termini des Opferwesens:

opfern	ahd. *bluozan*	got. *blōtan*
Opfer	ahd. *bluoz* oder *bluostar*	–
Opferer	ahd. *bluostrari*	got. *blōstreis*
Opferhaus	ahd. *plōzhūs*	–

Die Etymologie ist umstritten. Die oft mit *blōt* zusammengebrachten Wörter: ai. *brahman*, lat. *flāmen*, aisl. *Bragi* < idg. **bhlagh-men-*, dürften nicht hierher gehören[155a].

Die beste Etymologie dürfte folgende sein: *blōtan*, „stark machen", < idg. **bhlād-*, „geschwollen sein"[156]. Das germanische Opfer sollte also den Gott stark machen.

Als Kultverband begegnen wir den Gilden (s. u. S. 210), ein Wort, das von **ghel-tō*, einem anderen Wortstamm der Opferterminologie gebildet ist[156a]:

opfern, bezahlen	ahd. *geltan*	afr. *jelda*	got. *gildan*
Opfer, Steuer	ahd. *gelt*	afr. *jeld*	got. *gild*
(Opfer)schmaus	afränk. *gelda*	afr. *jelde, jolde*	–
Kultbruder	afränk. *gildo*	–	–

Auch das germanische Wort **hanso*, ahd. *hansa*, „Hanse" (got. *hunsl*, „Opfer"), muß „ursprünglich eine Opferbrüderschaft oder Kultgemeinschaft bedeutet haben"[157].

Beim Opfer im Semnonenhain[158] durfte man nur gefesselt (vinculo ligatus, Germ. 29: 2) in diesen eintreten, weil man es dort mit dem allmächtigen Gott (regnator omnium deus) zu tun hatte. Schon Uhland hat den Zusammenhang mit dem Wort *Fjǫturlundr*, „Fesselhain" (HH II, 30), bemerkt[159]. Dazu kommt weiter, daß die Walküre Sigrun die wiedergeborene Sváva ist und aus den *Sefafjǫllum* (Str. 25, 42) stammt. Dies gibt zu denken; denn *Sváva* ist die Swebin, und *Sefafjǫll*, „die Gefilde der *Sefar*", hängt mit *semnones* < **sebjo-* zusammen[160].

Über gewisse Seiten des germanischen Kultes liefern die späteren kirchlichen Dokumente Auskünfte, vor allem über Spiele, Gesang und Tanz. Robert Stumpfl hat mit größerem oder geringerem Erfolg die germanischen Kultspiele

155a IgEWb 154, AnEWb 45.
156 *J. Loewenthal*, ANF, 35, 1919, 231. Die Konstruktion ist, wie bei ved. *yajāmi* und lat. *mactare*, die doppelte: alicui aliquid und aliquem aliqua re (*F. Pfister*, Tacitus und die Germanen, Würzburg 1936, 66 f).
156a GEWb 37; IgEWb 436; EWbDS 244 f, 258.
157 *de Vries* 1956, 487.
158 *O. Höfler* 1952a, 1–67, besonders 25. Vgl. *G. Trathnigg*, Glaube und Kult der Semnonen, ARW, 34, 1937, 226–249.
159 *Uhlands* Schriften (s. o. S. 29, Anm. 8, Bd. 8, 139).
160 *Much* 1937, 340; *Höfler* 1952, 4–25.

zu rekonstruieren versucht[161], insbesondere die Frühlings- und Mittwinterspiele[162]. Kultische Gelage der Gilden lassen sich feststellen[163], ebenfalls kultisches Trinken um gewisser Ziele willen, z. B. „das Windtrinken" um Fosites Hilfe[164]. – Umzüge der Männerbünde bedeuten „das kultische Einswerden mit mythischen Wesen, besonders mit den verehrten Toten"[165].

Wir haben oben schon von Liedern der Germanen gehört (s. S. 79). Tacitus spricht von ihren verschiedenartigen carmina (Germ. 3), die sie durch *barditus*, eine Vortragsweise unbekannter Art, vorgeführt haben[166]. Die Termini für Singen sind vor allem *leod* oder *liet*, die in aufhellenden Zusammensetzungen vorkommen: mhd. *wicliet*, Kampflied, *winileod*, eigentlich „Liebeslied"[167]. Wenn die Kirche die *winileoder* als „carmina obscoena et turpia" verbot, waren sie gewiß „altheidnische Gesänge, die zum vorchristlichen Festbrauch gehörten"[168].

Für Tanz finden wir den uralten Stamm **laika-*, got. *laikan* und *laiks*, mhd. *lèichen* und ahd. *lèih*, afränk. und as. *lēk*, „tanzen" und „Tanz". Das aufschlußreichste Wort ist hier ahd. *hileih*, nnl. *huwelijk*, „Hochzeit", „Heirat"[169]. Wulfila meidet das Wort, weil es heidnisch-kultisch und sexuell klingt (vgl. nhd. Laich und laichen!), und führt statt dessen das slawische *plinsjan* < asl. *plęsati* ein. Der von Tacitus, Germ. 24, erwähnte Schwerttanz hat indogermanische Parallelen (Thraker, Römer, Inder[170]).

Über Weltentstehungs- und Jenseitsvorstellungen, Königtum, Ämter und Schicksalsglauben handeln wir später (s. S. 242–275).

2. *Auf den Britischen Inseln*

Die Quellen zur Religion der Angelsachsen[1] sind sehr spärlich. Notizen bei Beda und die Anglo-Saxon-Chronicle, Schlußfolgerungen aus Namen in christlichen Gedichten und Beschwörungen nebst Ortsnamen und archäologischen Überresten – das ist alles, was uns zur Verfügung steht.

Doch fällt trotzdem das Bild nicht allzu knapp aus. In vielen Fällen haben die christlichen Quellen mehr echt Vorchristliches bewahrt, als man glauben

161 *Stumpfl* 1936, 193–214.
162 *Stumpfl* 1936, 215–222, 344–350.
163 *Stumpfl* 1936, 147–155.
164 *Krogmann* aaO 42 f.
165 *Höfler* 1936, 34.
166 *de Vries* 1956, 431; 1957, 107.
167 *Keller* 1927, 65, 74.
168 *Stumpfl* 1936, 104 f, 111.
169 *Keller* 1927, 24 f; *de Vries* 1956, 442.
170 Xenophontis Anabasis VI, 1: 5; Salier: *Ringgren–Ström* 360; Aśvināu (Rgv. VI, 63: 5).
1 Mit dem Wort Angelsachsen werden (nach *Philippson* 1929, 11, Anm. 1) Angeln, Sachsen und Jüten auf den britischen Inseln zusammengefaßt.

möchte. So zeigt sich z. B., daß der Flußbericht des Beowulf (111–114) nicht dem Alten Testament entnommen worden ist, sondern größere Ähnlichkeit mit der Bergelmir-Geschichte des Nordens (s. S. 244 f) aufweist[2]. Vor allem muß Verbindung mit der Erforschung der kontinentalgermanischen Religion gehalten werden, wie es schon seitens des Begründers der angelsächsischen Religionsgeschichte, J. Kemble, geschah[3]. Denn die beiden Bezirke gehören geographisch und besonders geschichtlich zusammen.

In Germ. 40 erwähnt Tacitus unter anderen Stämmen auch Anglii, die Angeln, und bei diesen findet er den Kult der *Nerthus*, der Mutter der Erde[4]. In einem von Kühen gezogenen Wagen fährt die Göttin zu den verschiedenen Orten, und dann geschieht etwas:

Mox vehiculum et vestis et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur.	Sofort werden Wagen und Tuch, ja, wenn du es glauben willst, selbst das *numen* in einem versteckt gelegenen See gewaschen. (Germ. 40: 4)

Was bedeutet hier *numen?* Gewöhnlich wird es mit „Idol" oder „Kultbild" übersetzt[5]. Nun unterstreicht aber Bertil Almgren, daß „*numen* nur Gottheit in abstraktem Sinne, Gottesmacht, ‚heiliger Geist', bedeutet"[6]. Das Wort wird hier also in bezug auf eine unsichtbare, äußerlich nicht vorhandene Gottheit verwendet, deren leerer Raum (der Wagen) mit einem Tuch zugedeckt war. Die Sklaven, die die „Leerheit" geschaut hatten, wurden getötet[7], um das Geheimnis der anikonischen Göttin (Schintai) nicht verraten zu können.

Auf den Britischen Inseln angelangt, haben die Angelsachsen, den oben genannten Quellen gemäß, dort ihre mitgebrachte germanische Religion weiter entwickelt. Das Wort **ansuz* kommt als *ōs*, Mehrzahl *ēs*, vor und begegnet uns in einem Zauberspruch gegen Hexenstich *(ēsa gescot odde ... ylfa gescot*[8], der Asen oder der Alfen [Elben] Schuß), in einem Runenlied *(ōs byþ ordfruma ælcre spræce*[9], „[der Asen-]gott ist der erste Anfang aller Sprache"), in Ortsnamen wie *Oscot*, Staffordshire, und in Personennamen: Osbeald, Osgar, Os-

2 *Branston* 1957, 36 f.
3 *J. M. Kemble*, The Saxons in England, I–II, London 1849, neue Ausgabe von *W. de Gray Birch*, 1876, deutsche Übers. Die Saxen in England, I–II, Leipzig 1853–54. – S. auch S. 19, 26.
4 „in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt".
5 So z. B. *de Vries* 1956, 469; *Alf Önnerfors*, Cornelius Tacitus Germania, Stockholm ²1961, 91.
6 *B. Almgren* 1962, 54.
7 quod tantum perituri vident (Tac. Germ. aaO). *Dumézil* vermutet, damit könnten Menschen gemeint sein, die die Meerfrau (u. S. 174) ruft, 1955, 224.
8 Text: *Sweet* 105. Vgl. Fm. 13 und dazu *I. Lindquist* 1923, 7–9 und 46–48.
9 Text nach *Helm* 1953, 217.

mund usw.[10]. Der Sohn Hengists, des Urkönigs von England, heißt *Oisc* (Beda, Hist. eccl. II, 5)[11].

Die einzelnen Götter, die wir aus den oben genannten Quellen herleiten können, sind, nach ihren Funktionen (s. o. S. 52 f und 83–93) geordnet, folgende:

A. Die Herrscherfunktion

Wōden ist die ae. Form des **Wodanaz*[12]. Auch er wird mit dem Mercurius gleichgesetzt, z. B. in der Übersetzung: *Mercurium wōden*[13] und in den katechetischen Fragen (SalSat. und AdrRith.):

Saga me hwā ærost bōcstafas sette? *Ic de secge, Mercurius se gygand*[14].	Sag mir, wer zuerst die Buchstaben [fest]setzte? Ich sage dir: Mercurius der Riese.

Der Name des vierten Wochentages ist *wōdnesdæg* > me. *wednesdai*, ne. Wednesday, und die vorhergehende Nacht hieß *wōdnesniht*[15]. Eine große Zahl von Ortsnamen gehört hierher, z. B. viele *Wodnes dic* (903) > Wansdyke, Wornesell (1275), *Wodnesbeorge* > Woodnesborough[16] (dagegen nicht Wanborough, wie noch Jente angibt[17]). Beinamen Wōdens sind *Gēat* = *Gapt, Gaut* (s. S. 85), der zwar von mittelalterlichen Verfassern als besonderer Gott aufgefaßt wird, aber in Ortsnamen wie **Geatinga denu* > *Etingedene* > Yattenden, Berkshire, auftaucht[18], und *Grim* < ae. *grīma*, „Maske", „Helm", „vermummte Person" (vgl. *Grímr* von Odin in Grm. 46 f), der in vielen Ortsnamen wiederkehrt, z. B. *Grimes dic* (956) Grim's ditch[19]. Wōden ist, als *Uoden Geta* oder *Geat*, der Ahnherr der verschiedenen altenglischen Königshäuser (u. a. Angl. Chron. Jahre 547 und 552; Beda, Hist. eccl. I, 15)[20]. William of Malmesbury (um 1100) sagt:

de quo omnium pene barbararum gentium regium genus lineam trahit[21].	Von ihm stammt das Königtum fast aller Barbarenvölker.

10 *Jente* 1921, 65–67; *Philippson* 1929, 135 f.
11 Text: *Colgrave–Mynors* 150. Dazu *Mats Redin*, Studies on Uncompounded Personal Names in Old English, Uppsala 1919, 33, wo auf die Form *Anschis* (MS *Ansehis)* bei dem anonymen Geographen in Ravenna (V, 31) hingewiesen wird.
12 *Jente* 1921, 73–80. Vgl. *J. S. Ryan*, Othin in England, Folklore, 73–74, London 1962/63, 460–480.
13 *Philippson* 1929, 148.
14 Texte: *Kemble* 1848, 192 und 200.
15 *Jente* 1921, 78 f.
16 *Philippson* 1929, 156–161; *Branston* 1957, 29; *Reaney* 1961, 118; *Ryan* 463 f.
17 *Jente* 1921, 78, richtig *Philippson* 1929, 157, nach vielen Vorgängern.
18 *Philippson* 1929, 163 f. Vgl. *Redin* aaO 7 und 48.
19 *Philippson* 1929, 66 f; *Reaney* 1961, 119.
20 *Philippson* 1929, 152. *Chaney* 1970, Kap. „The Woden-sprung kings" (7–42). Texte: *Colgrave–Mynors* 50; *Earle–Plummer* 16.
21 William of Malmesbury, Gesta reg. Angl., I, 5, Text: Fontes, 74.

Andeutungen und Fragmente gewisser Wodensmythen sind auf uns gekommen, z. B. dieser Passus in dem *Nine Herbs Charm:*

Wyrm com snican toslāt he man,	Ein Drache kam geschlichen und zerriß einen Mann,
ða ʒenam Wōden VIIII wuldortānas,	da nahm Wōden neun Glanzstäbe,
slōhða næddran . . .[22]	schlug damit die Schlange . . .

Wōden ist hier der Zauberer, der mit den neun (s. S. 243) *wuldortanas* (vgl. aisl. *gambanteinn,* Machtstab), Glanz- oder Machtstäben[23], das Böse besiegt und den Menschen rettet.

Wōden ist aber ambivalent: in einer poetischen Predigt „De falsis diis", 69–74, 83 f, hieß es:

Sum man wæs gehāten Mercurius on life;	Ein Mann war geheißen Mercurius im Leben;
se wæs swīðe facenful and swicol on dædum	er war sehr tückisch und trügerisch in Taten,
and lufode eāc stala and leāsbrednysse . . .	und liebte es auch, zu stehlen und Lügentricke zu tun . . .
he is Oþon gehāten ōðrum naman on Denisc[24].	Er ist Odin genannt mit anderem Namen im Dänischen.

Wōden ist Totengott und besonders der Gott der Gehängten. Im Beowulf hat der König der Svear, *Ongenþēow (Angantýr),* den *Hæðcyn* erschlagen und droht jetzt den Jüten:

cwæð, he on mergenne meces ecgum getan wolde, sume on galg-treowum fuglum to gamene.	Er sprach: Am Morgen durch Schwertes Schneide wollte er sie vernichten, einige an Galgen (hängen), den Vögeln zur Lust.

(Beow. 2939–41, vgl. Beda, Hist. eccl. III, 12 über das Schicksal König Oswalds)

Oder mit einer fast gleichen Formel:

giong on galgan . . .	den Jungen an den Galgen . . .
hrefne tō hrōðre	dem Raben zur Freude

(Beow. 2446, 2448)

J. S. Ryan hat erwähnt (ohne die Stellen genau anzugeben), daß Wōdens Schlachtvögel und -tiere (the Birds and Beasts of Battle) ganz schematisch in einer Reihe von ae. Gedichten vor oder nach den Kämpfen vorkommen[25]. Wir finden sie z. B. in dem northumbrischen Gedicht Judith:

22 Text: *Philippson* 1929, 153; *de Vries* 1957, 40.
23 *Branston* sieht in *wuldor* das germ. *wŭlþu* > *Ullr* (1957, 91).
24 Text: *Kemble* 1848, 122 f.
25 *Ryan* 1962/63, 468–472.

Dynedan scildas,	Schilde klangen,
hlūde hlummon. þæs se hlanca gefeah	ertönten laut. Dessen freute sich der magere
wulf in walde, and se wanna hrefn,	Wolf im Walde und der dunkle Rabe,
wælgīfre fugel: wiston bēgen	der schlachtgierige Vogel: sie wußten beide,
þæt him ðā þēodguman þohton tilian fylle on fægum; ac him flēah on lāst earn ætes georn, ūrigfeðera, salowigpāda sang hildelēoð, hyrnednebba[26].	daß die Krieger ihnen ein Fest an Todgeweihten zu spenden dachten; und hinter ihnen flog der taufiedrige Adler, lüstern auf Fraß; schwarzröckig horngeschnäbelt sang er ein Kampflied.

(Judith 204–212)

Die drei Tiere, Wolf, Rabe und Adler, wurden an ähnlichen Stellen zusammen genannt: Beow. 3023–3027 *(sē wonna hrefn fūs ofer fægum,* „der dunkle Rabe, nach Gefallenen gierig", *earn . . . wið wulfe wæl rēafode,* „der Adler raubte mit dem Wolf die Totgeschlagenen"), in „The Fight of Finnsburg" 5 f *(fugelas,* „Rabe und Adler", *græg-hama,* „Graurock" = Wolf) und 34 f *(flacra hræfen . . . sweart ond sealobrūn,* „der unterste Rabe . . . schwarz und dunkelgefiedert"), in „The Battle of Maldon" 105–107 *(fæge menn feallan sceoldon,* „todgeweihte Männer sollten fallen", *hremmas [= hræfnas] wundon,* „Raben flogen", *earn æses georn,* „Adler lüstern auf Aas")[27] und in „The Wanderer" 81 f *(fugel . . . se hāra wulf,* „der graue Wolf")[28].

Die Vögel Wōdens, die Raben, werden *wælcēasigan,* „Wähler der Leichen", genannt (Gedicht Exodus 164) und kehren vielleicht auf dem Bilde des sog. „Daniel in der Löwengrube" aus Sutton Hoo wieder[29]. Eine Begleiterin des Gottes hieß *wælcyrʒe,* „Wählerin der Geschlagenen", was später Hexe bedeutet[30]. In einem Gedicht steht folgendes über einen Engel:

he sceal neorxna wang and līfes treō legenē sweordē hālig healdan.	Er soll die schöne Wiese (= das Paradies) und den Baum des Lebens mit scharfem Schwert heilig [abgesondert] halten.

(Elene 1509–1512)[31]

Die Worte *neorxna wang* werden an einer Stelle mit *sunfeld,* „Sonnenfeld", und *sceanfeld,* „glänzendes Feld", wiedergegeben (AdrRith. 19)[32] und finden sich auch in den Gnomic verses, Z. 151, im Codex C der Angl. Chron.[33].

26 Text: *Sweet* 146.
27 Text: *Sweet* 124.
28 Text: *Sweet* 162.
29 *Bruce–Mitford* 1968, 65. Die im Text wiedergegebene Meinung hegt *Ryan* 1962/63, 466. *Branston* 1957 sieht darin „the Sky Father being swallowed up by wolves" (82). Beide vergleichen das Bild mit der Bronzeplatte aus Torslunda (s. S. 235).
30 *Jente* 1921, 209; *Philippson* 1929, 67 f.
31 Text: *Kemble* 1861, 45.
32 Text: *Kemble* 1848, 200, 202.
33 Text: *Earle–Plummer* 278.

Jente, der das Wort und dessen Etymologie ausführlich bespricht[34], bleibt bei „irgendeiner Bezeichnung der heidnischen Vorstellung von einem Aufenthaltsort der Seligen" stehen[35]. Wir werden ihn besser kennenlernen (u. S. 192 f).

„Wutanes her" (s. o. S. 83 f) wird auf den Britischen Inseln nicht ausdrücklich genannt, aber der Mythos ist in folgende Darstellung verwandelt und historisiert worden:

þā sōn þær æfter þā sægon and herdon fela men feole huntes hunten. þā huntes wæron swarte and micele and lādlīce. And here hundes ealle swarte and brādēgede and lādlīce. And hi rīdone on swarte hors and on swarte buccess ... þā muneces herdon þā horn blāwen þat hi blēwen on nihtes ... þær mihte wel bēn ābuton twenti ōđer þritti horn blāweres. þis wæs sægon and herd fram þat he þider cōm eall þat lented tīd on an to Eastren.	Gleich nachdem, da sahen und hörten viele Leute viele Jäger jagen. Die Jäger waren schwarz und groß und häßlich. Und ihre Hunde waren alle schwarz und großäugig und häßlich. Und sie ritten auf schwarzen Rossen und schwarzen Böcken ... Die Mönche hörten nun Hornblasen, das sie bliesen des Nachts. Es möchten wohl um 20 oder 30 Hornbläser sein. Dies wurde gesehen und gehört die ganze Frühlingszeit von seiner Ankunft dort bis Ostern.

(Angl. Chron.; Handschrift Laud 1127)[36]

Tīw, der idg. **deiu̯os*[37], hat wie fast überall in der germanischen Welt dem dritten Wochentag, ae. *Tīwesdæg* > Tuesday seinen Namen gegeben[38]. Viele alte Ortsnamen sind ebenfalls damit zusammengesetzt: *Tuesley* in Surrey, *Tysoe* in Warwickshire, *Tyesmere* in Worcestershire, *Tewin* > Tewing in Hertfordshire[39]. Auch Personennamen wie *Tiowulf* (vgl. *tiouulfingacæstir*, Beda, Hist. eccl. 2: 16) gehören hierher[40]. Über Mythus und Kult in bezug auf *Tīw* unter den Angelsachsen erfahren wir nichts.

Dagegen ist es nicht unmöglich, daß wir diesen Gott auch unter dem Namen *Wuldor* begegnen. Wie wir das Wort **wlþuþewaʀ**, „Wulþus Diener"[41], auf einer Schwertzwinge von Thorsberg, Landsch. Angeln in Südschleswig, runisch lesen[42], so kann *uuldurfadur* in Cædmon's hymn (s. u. S. 109) ein „Vater Wuldor" sein[43]. Dann könnten die *wuldortanas* (s. o. S. 100) auch „Stäbe des Wuldor" bedeuten[44], und dazu käme der Ortsname Ewden < *Wuldor-denu*[45].

34 *Jente* 1921, 226–232.
35 *Jente* 1921, 232.
36 *Earle–Plummer* 258.
37 *Jente* 1921, 86–88.
38 *Jente* 1921, 87; *Branston* 1957, 70.
39 *Philippson* 1929, 115; *Branston* 1957, 30 und 69; *Reaney* 1961, 118.
40 *Philippson* 1929, aaO.
41 *de Vries* 1957, 158 f.
42 *Krause* 1966, 54.
43 So *Branston* 1957, 111 und 177.
44 *Branston* 1957, 91.
45 *Branston* 1957, 148.

Aus dem Norden kennen wir die Formen im Kriegsruf der schottischen Stadt Hawick, Roxboroughshire: *Teer yebus, ye Teer ye Odin* = *Tyr hæb us* (hilf uns), *ye Tyr ye Odin*[46]!

B. Die Funktion der Stärke

Germ. **þunaraz* kommt als *þunor* vor[47], aber dieser wird nicht mit dem römischen Hercules, sondern mit Juppiter gleichgesetzt (De falsis diis 47–52):

þes Jouis is ārwurđost ealra þæra goda	Dieser Juppiter ist der verehrteste aller der Götter,
þe þa hæđenan hæfdon on heora gedwylde	die die Heiden hatten in ihrem Wahn,
and he hätte þōr betwux sumum þeōdum[48].	und er hieß Thor unter einigen Völkern.

Der fünfte Tag, dies Iovis, heißt *þunresdæg* > (durch dänische Einwirkung) *þursdæg* > Thursday[49]. Hier haben wir auch *þunresæfen*, der vorhergehende Abend, und *þunresniht*, die darauf folgende Nacht[50]. Unter den Ortsnamen gibt es Thundersfield, Thundridge und sechs Thunoresleah > Thundersley, besonders in Essex und Sussex. In dem anglischen Gebiet sind die Thunor-Namen vielleicht von den Dänen durch Thor-Namen ersetzt worden, z. B. Thursley, Thurlow, Thursfield[51]. Dagegen sind die vielen Ortsnamen auf Hammer- (mit Philippson) nicht aus dem *hamor þunors*, sondern aus hamor, Felsspitze (vgl. o. S. 17), herzuleiten[52]. Ein Mythenfragment begegnet uns in der Predigt:

Se þunor hit þrysceđ	Der Donner zerschlägt es
mid þære fȳrenan æcxe[53].	mit der feurigen Axt.

Ausdrücke wie *þunorrād*, „Donnerfahrt", und *þunorradstefn*, „Donnerstimme", bezeugen die Vorstellung der Angelsachsen von der Fahrt des Thunor auf einem Wagen[54].

46 *Philippson* 1929, 161 und 117, Anm. 31.
47 *Jente* 1921, 81–86.
48 Text: *Kemble* 1848, 122.
49 *Jente* 1921, 84.
50 *Philippson* 1929, 137.
51 *Philippson* 1929, 139 f, 142; *Branston* 1957, 30; *Reaney* 1961, 119.
52 *Philippson* 1929, 145 f.
53 Prosa nach 340. Text: *Kemble* 1848, 148.
54 *Philippson* 1929, 137 f.

C. Die nährende Funktion

Wie wir schon gesehen haben, ist **Ingwaz* als *Ing* in England bekannt (s. S. 80). Außer den Bernicia-Stammvätern finden wir *Ingwine,* „Freund des *Ing*", Beow. 1044, und 1319 sogar die Königsbezeichnung *frēan Ingwina.*

Über eine Entsprechung des deutschen Frô, ae. *frīega* oder *frēa*[55], schweigt de Vries in seinem Handbuch, und Philippson stellt nach Jente ausdrücklich fest: „*Frēa* als angelsächsischer Gott hat nicht existiert."[56] Die Genealogien enthalten jedoch Namen wie *Frēalaf, Frēawine* und *Wuskfrēa*[57], und in christlichen Texten kann man (mit Branston[58]) den Herrn (Christus) als Ersatz für den Fruchtbarkeitsgott auffassen[59]: *Frēa ælmihtig* (northumbr. *allmęctig*) in Caedmon's Hymn, Z. 9 (s. u. S. 109), und in Judith V, 301 (vgl. *Frēa meahtig* in einem kentischen Kirchenlied)[59] nebst folgendem:

Geseah ic þā Frēan manncynnes.	Ich sah dort den Frô der Menschheit. (The Dream of the Rood, Z. 66)[60],

ja, *Folc-frēa,* „Herr des Volkes" (Gen. 1852)[61], womit *folkvaldi* verglichen werden kann (s. S. 148). Im Beowulf findet sich der mythische Frauenname *Frēawaru,* „Frēa-Einwohnerschaft", „Frēa-Gemeinde" (2022), deren Trägerin obendrein mit *Frōdas* Sohn, *Ingeld,* vermählt ist (2025, 2064).

Das Tier des *Frēa* ist das Schwein[62]. Diesem begegnen wir archäologisch als einem realistischen dreidimensionalen Eber auf einem Helm aus Benty Grange (sowie einem aus Sutton Hoo)[63], und literarisch taucht es im Beowulf auf: Helme weisen ein *eoforlīc,* „Eberbild" (303), oder *swīnlīc,* „Schweinbild" (1453) auf oder werden selbst *eofor* (1112, 1328, 2152) oder *swīn* (1111, 1286) genannt. Hier trägt ein Diadem *(wrāsn)* sogar den Namen *Frēa-wrāsn* (1451). Auch wird von *eoforcumbul,* „Eberstandarte", gesprochen (Elene Z. 151 und 517)[64]. Als Ortsnamen finden wir hier Swineshead und Eversheads Farm (< eofors head)[65] nebst dem alten Ἐβόρακον (Ptolemäus, 150 v. Chr.) > Eboracum = Eoforwic > York in der ags. Periode (um 897–1066)[66].

55 *Jente* 1921, 89–94.
56 *de Vries* 1957, 168 f und 184; *Philippson* 1929, 132; *Jente* 1921, 89.
57 *Jente* 1921, 91; *Philippson* 1929, 132.
58 *Branston* 1957, 175 und 137.
59 *Sweet* 47, 149 und 175 (vgl. 200).
60 *Kemble* 1861, 85.
61 *Jente* 1921, 90. Vgl. *Folc-walda,* „Herrscher des Volkes" (Beow. 1089).
62 *Philippson* 1929, 132 f; *Helm* 1953, 74 f.
63 *D. M. Wilson* 1960, 120 f, 217; *H. Beck* 1965, 14–16; *Bruce–Mitford* 1968, 83.
64 Text: *Kemble* 1861, 5 und 16. Andere Beispiele bei *Jente* 1921, 92; *Beck* 1965, 4–14. Mit dem ags. *eofur* verbindet *Helm* (1953, 74) teils den ahd. Personennamen *Epurhelm,* teils die nordischen Helmnamen *Hildisvín* und *Hildigǫltr* (Sksk. 41) wie auch die Bezeichnung des Kriegers als *jǫfurr* < germ. **eburaz (de Vries* 1961, 294; *Beck* 1965, 183–195).
65 *Reaney* 1961, 122.
66 *Reaney* 1961, 24.

Auf alte priapische Riten deuten zwei Berichte aus Schottland, die im 13. Jh. niedergeschrieben und von Kemble auf Frēa bezogen worden sind[67].

Mit den wandalischen und langobardischen Brüdern vergleichbar (s. o. S. 89), finden wir historisierte Dioskuren unter den Angelsachsen, und zwar mit Pferdenamen:

Duces fuisse perhibentur eorum primi duo fratres Hengist et Horsa, e quibus Horsa postea occisus.	Als ihre Führer werden die zwei Brüder Hengist und Horsa genannt, von denen Horsa dann getötet wurde. (Beda, Hist. eccl. I, 15: 10)[68]

William of Malmesbury behauptet in seinen Gesta reg. Angl. I, 5, die Führer *Hengestus* und *Hors* seien

abnepotes illius antiquissimi Wōden[69].	Abkömmlinge jenes uralten Wōdens.

Schon die Namen, Hengst und Roß, erweisen den Zusammenhang mit der dritten Funktion, und andere Züge deuten unwidersprechlich auf die indogermanischen Zwillingsgötter. Genauso wie Ibor und Aio wurden die Brüder Hengist und Horsa in einer Periode der Überbevölkerung und des Hungers durch Losziehung zu ihrem Auftrag bestimmt. Der alte Zusammenhang göttliche Brüder – Pferde – Holzpfähle schimmert durch, wenn „in several Saxon villages the horses adorning the gables were given the names Hengst and Hors"[70]. Die Zwillinge sind auch auf einem Sutton Hoo-Helm tanzend dargestellt[71].

Beda sagt ja ausdrücklich, daß Horsa getötet wurde, und die Epen erwähnen nur Hengist (Beow. 1083–96, 1127, Finnsb. 17). Wie von Romulus nach dem Mord an Remus gilt auch von Hengist, daß er dann „cesse d'être ‚un des deux jumeux', l'associé fidèle et sans querelle de son frère, pour devenir le roi prestigieux, créateur, bientôt terrible"[72]. So fährt auch Hengist, nach Horsas Tod, fort, mit seinem Sohn, *Æsc,* zu regieren[73].

In den Genealogien der Könige von Essex erscheint der Name *Seaxne(at)* als Vater von *Gesecg*[74]. Es handelt sich gewiß um den Nahrungsgott mit der von den Sachsen mitgebrachten speziellen Benennung des Volksgottes (s. o. S. 91), d. h. um eine Form von *Frēa*[75].

67 *Kemble* (vgl. Anm. 3) 1876, 358–360; *Philippson* 1929, 133 f.
68 Text: *Colgrave–Mynors* 50.
69 Text: Fontes, 73 f.
70 *Ward* 1968, 45 und 54 mit dort erwähnter Literatur.
71 *Bruce–Mitford* 1968, 27; *Ward* 1968, 48.
72 *Dumézil* 1958b, 86.
73 Angl. Chron. 455 *(Earle–Plummer* 12 f); *Chaney* 1970, 9. Eine ausführliche Erklärung für das Verschwinden Horsas gibt *Ward* 1968, 55 f.
74 De regibus orientalium seaxonum *(H. Sweet,* The Oldest English Texts, 1885, 179). Über die Genealogien siehe *Chaney* 1970, 28–33.
75 Seaxnet „is better associated with Njörd, or with Freyr" *(Turville-Petre* 1964, 100).

Ein Mythus, der ohne Zweifel mit dem nährenden Gott zusammenhängt, ist die von William of Malmesbury erzählte Sage von *Scēaf,* der, als kleines Kind mit dem Kopf auf einer Garbe schlafend, in einem Schiff ohne Ruder herangesegelt kam (Gesta reg. Angl. II, 116)[76]. Im Beowulf kehrt diese wieder: *Scyld,* der Sohn *Scēfs (Scēfing)* und Vater Beowulfs, kommt als Kind angesegelt und fährt als Greis mit Schätzen ins Unbekannte ab (4–11, 26–52). Das Schiff im Fund von Sutton Hoo gleicht dem Text „as if the Beowulf poet were giving an eyewitness account of what was being placed in that East Anglian ship at the very period he was writing“[77].

D. Die weibliche Funktion

Der zweitletzte Wochentag, dies Veneris, heißt ae. *frīgedæg*[78], was eine Göttin *Frīg* voraussetzt. Über sie wissen wir eigentlich nichts, aber auch hier gilt, daß *Frīg* und die weibliche Frea „were originally one deity and their joint names survive in the word Friday“[79]. Die letztere wird in „De falsis diis“, Z. 85–90, erwähnt, aber die Stelle kann nur mit gewissen Vorbehalten hier verwendet werden:

Sum wīf hātte Uenus,	Ein Weib hieß Venus,
seō wæs Ioues dohtor,	sie war Juppiters Tochter,
swā fracod on gālnysse	so frech in Lust,
þæt hire fæder hī hæfde,	daß ihr Vater sie hatte
and eāc hire broðor,	und auch ihr Bruder
and ōðre gehwylce[80].	und alle anderen.

Mit Juppiter meint der Verfasser den Gott Thunor, und natürlich ist es verworren, diesen als Vater der Liebesgöttin anzusehen, aber die Charakteristik dieser stimmt z. B. mit Hdl. 47 und Ls. 30 überein. Wir haben auch oben (S. 92 f) weibliche *Frēa*-Namen im Mythus gefunden. Eine Parallele zu dem durch Diebstahl verlorenen Schmuck Freyjas *Brísinga men* (Þrk. 13, 15, Haustl. 9) liegt im Beowulf vor:

syððan Hāma ætwæg	seit Hama brachte
tō þære byrhtan byrig	zur glänzenden Burg
Brōsinga mene.	den Brosinga Schmuck.

(Beow. 1198 f)

In einigen Texten wird die Mutter Erde als Göttin angerufen oder auch nur erwähnt. Dies gilt vor allem von dem angelsächsischen Flursegen, wo es u. a. heißt:

76 Text in: William of Malmesbury 121. Siehe *Philippson* 1929, 95–97; *de Vries* 1956, 472.
77 *Branston* 1957, 84.
78 *Jente* 1921, 107 f.
79 *Kermode* 1904, 11, Anm. 1.
80 Text: *Kemble* 1848, 123. Vgl. Z. 139 f; *Uenus gehāten and Frycg on Denisc* (124).

25. *Eastweard ic stande, ārena ic me bidde ...*	Ostwärts ich stehe, Gnaden ich mir erbitte ...
28. *eorðan ic bidde and upheofon ...*	die Erde bitte ich und den Himmel ...
49. *Erce, Erce, Erce, eorðan mōdor ...*	Erce, Erce, Erce, Mutter der Erde ...
67. *Hāl wes þu, folde*[81]*, fira mōdor!*	Heil sei dir, Erdflur, Mutter der Männer!
68. *beo þu grōwende on godes fæðme*	Sei du sprießend in Gottes Umarmung,
69. *fōdre gefylled firum to nytte*[82].	gefüllt mit Futter den Männern zum Nutzen.

Osten ist die heilige (Gebets)richtung[83]. Hier geschieht die heilige Umarmung des Himmels und der Erde. Der Name *Erce* ist unerklärt[84], kehrt aber in dem Ortsnamen *Ercecombe* in Dorset wieder[85]. „In England werden im Mai Umzüge veranstaltet, die eine überraschende Ähnlichkeit mit der sakralen Nerthusprozession aufweisen“[86], und über die Julnacht schreibt Beda:

ipsam noctem nunc nobis sacrosanctam tunc gentili vocabulo *modra nect,* i.e. matrum noctem, appellabant.	Diese uns jetzt sehr heilige Nacht nannten sie in der Volkssprache *modra nect,* d. h. die Nacht der Mütter.

(Beda, De temp. rat. XV, 5)[87]

Derselbe nennt in dieser seiner Ausführung über die Monate (De mensibus Anglorum) zwei Göttinnen, deren Existenz man bisweilen ohne hinreichenden Grund bezweifelt hat (es handelt sich um die beiden einzigen weiblichen Monatsnamen)[88]:

Hredmōnath a dea illorum Hreda, cui in illo sacrificabant, nominatur. (13) Eosturmōnath, qui nunc paschalis mensis interpretatur, quondam a dea illorum, quae Eostre vocabatur et cui in illo festa celebrabant, nomen habuit.	Der Hredmonat wird nach ihrer Göttin Hreda, der sie in ihm opferten, genannt. (13) Der Eostur- (= Oster-) monat, der jetzt mensis paschalis übersetzt wird, hatte einmal seinen Namen nach ihrer Göttin, die Eostre genannt wurde und der man in ihm Feste feiert.

(De temp. rat. XV, 12 f)[89]

Hreda wird als Wintergöttin am besten mit *hrēðe,* „streng“, „wild“, zusammengestellt[90], und die Frühlingsgöttin *Eastre* oder *Eostra* hat eine lange Etymologie-Kette: skr. *Uṣas,* av. *Ušah,* gr. *Αυσως >'Ηώς, lat. *Ausosa* >

81 Vgl. Sd. 4: 3, *heil sjá in fjǫlnýta fold!*
82 Text: *Philippson* 1929, 126 f, *Helm* 1952, 235 f.
83 Vgl. Lokka tattur 28 (u. S. 125).
84 *F. R. Schröder* geht von dem keltischen Wort *rica,* „Furche“, aus (1951, 27) und findet eine Verwandtschaft mit aisl. *Fjǫrgyn* (32).
85 *Philippson* 1929, 127.
86 *Philippson* 1929, 122.
87 Text: Beda, De temp. rat., 214.
88 *Grimm* 1953, 737; *Rydberg* 1889, 51 f.
89 Text: Beda, De temp. rat., 212.
90 *Philippson* 1929 (nach *Kemble),* 166.

Aurora, lit. *Aušrà*, in diesem Fall „neues Licht", „Morgenröte", in jenem (urgerm. **austrō*) „Licht", „Frühlingssonne"[91].

Nun hat man auch hier Beda angefochten. Johann Knobloch meint, die Göttinnen *Hreda* und *Eostra* seien „in gleicher Weise aus dem (Monats-)Namen erst von Beda erschlossen worden"[92]. Die Entwicklung sei folgendermaßen verlaufen: das christliche Pascha-Fest wurde allmählich albae wegen der weißen Taufgewänder (vgl. dominica in albis) genannt, was dann infolge fehlerhafter Interpretation mit germ. *ōstarūn* wiedergegeben wurde[93] – „ein frühes fränkisches Missionswort"[94]. Gutenbrunner erklärt in fast gleicher Weise Eostra-Ostara als „frühe germanische Übersetzung des christlichen Gehalts von pascha"[95], und zwar durch *austr*, „Schöpfwasser"[96], gibt jedoch gleichzeitig zu, daß Ostern und easter „durch Urverwandtschaft zusammenhängen, nicht durch Entlehnung"[97].

Nimmt man hinzu, daß ein in der Missionszeit entliehenes ags. *eastron* nicht zu *ōstarun*, sondern **īstron* werden mußte (*ea* > *ia* > ī)[98] und daß die beiden Göttinnen ihre Stellung in dem germanischen Frühlingsmuster (s. u. S. 154) ausfüllen, besteht kein Grund, an Bedas Angaben zu zweifeln[99].

E. Die übrigen Götter und Wesen

Ob die alten Engländer einen Gott wie Baldr gekannt haben, ist schwer zu sagen. *Bēaldor* bedeutet nicht Herr und wird nicht als Gottesname verwendet[100]. In ags. Stammtafeln wird ein *Bældaeg Wodening*, „Beldeg Wōdens Sohn", genannt[101], der sogar ausdrücklich mit Baldr identifiziert wird[102]. Einige Forscher sind geneigt, in Bældæg einen angelsächsischen Baldr zu sehen[103], andere finden, daß die Identifizierung auf Einflüssen aus dem Norden beruht und daß der Name selbst verdächtig ist[104]. Branston erkennt den Namen in dem Orts-

91 *E. Partridge*, Origins. A short Etymological Dictionary of Modern English, London 1958, 175; *Biezais* s. u. S. 354.
92 *J. Knobloch*, Der Ursprung von nhd. Ostern, engl. Easter, Die Sprache, 5, 1959, 27–45 (Zitat S. 38).
93 *Knobloch* aaO 44.
94 *Knobloch* aaO 45. Vgl. schon *W. Braune*, PPB, 40, 1915, 433; 43, 1918, 409–419, und *Philippson* 1929, 166, Anm. 2.
95 *S. Gutenbrunner* 1966, 122.
96 *Gutenbrunner* 1966, 129.
97 *Gutenbrunner* 1966, 122.
98 *Helm* 1953, 279, Anm. 230.
99 So betreffs *halægmonath Baetke* 1942, 157 f. – Vgl. *F. Kluge*, PPB, 35, 1909, 146 f und jetzt *de Vries* 1956, 357; *Betz* 1962, 1618 f. Dagegen scheint die Göttin *Erta* (*W. Krause*, Die Sprache, 5, 1959, 46–54) sehr fraglich.
100 *Kuhn* 1951, 36–40.
101 Angl. Chron., *Earle–Plummer* Prol. (2), Jahr 547 und 552 (6), 597 (20), 855 (66)
102 Ædelweard, Chron. Kap. IV (ed. *Campbell*, 1962, 33) und SnE. Prol. Kap. X: „*Beldeg, er vèr kǫllum Baldr*" (S. 14).
103 *Jente* 1921, 95; *de Vries* 1957, 233.
104 *Philippson* 1929, 168 f; *Turville–Petre* 1964, 121 f.

namen Bolsterstone zwischen Sheffield und Manchester[105] und den Mythus in dem vorwikingischen Text „The Dream of the Rood"[106].

Den Baldr-Mythus finden wir aber bestimmt in der Sage von den Brüdern *Herebald* und *Hædcyn*, von denen der Jüngere, *Hædcyn*, den Älteren (*Herebald = Baldr*) aus Ungeschick (*ungedēfe*), d. h. weil er „das Ziel verfehlte" (*miste mercelses*, 2439), mit Pfeil und Bogen erschoß (Beow. 2435–2440). Dasselbe geschieht mit dem indischen *Kṛṣṇa* (Mahābh. XVI, 4), dem iranischen *Sām* (Bund. 29: 8), dem griechischen *Achilles* (Statius, Achilleis I, 134, II, 269) und dem ossetischen *Sozryko* (nebst dem finnischen Lämminkäinen)[107]. Hier haben wir also ein eindeutig indogermanisches Motiv im Beowulf.

In dem northumbrischen Lied „Cædmons Hymn" hat Branston in der christlichen Darstellung viele sprachliche Klischees entdeckt, die auch in anderen angelsächsischen Gedichten auftauchen[108]. Der Hymnus lautet:

1. *Nū scylun hęrgan hefænrīcæs uard,*	Jetzt wollen wir preisen den Wächter des Himmelreiches,
2. *Metudæs mæcti ęnd his mōdgidanc,*	die Macht des Schaffenden und seine Gedanken,
3. *uerc uuldurfadur; suē hē uundra gihuæs,*	das Werk des Glanzvaters; so richtete er ein,
4. *ēci Dryctin, ōr āstęlidæ.*	der ewige König, den Anfang aller Wunder.
5. *Hē ærist scōp ælda barnum*	Erstens er schuf den Kindern der Alter [= den Menschen]
6. *heben til hrōfe, hāleg Scępen.*	den Himmel als Dach, der heilige Schöpfer.
7. *Thā middungeard, mǫnncynnæs uard,*	Dann die Erde der Wächter der Menschheit,
8. *ēci Dryctin, æfter tīadæ*	der ewige König, nachmals machte
9. *fīrum foldu, Frēa allmęctig*[109].	den Männern zum Boden der allmächtige Herr.

Auffallend ist, daß der Christengott in dem kurzen Gedicht mit sieben verschiedenen Titeln bezeichnet wird! Dahinter dürften Epitheta verschiedener heidnischer Götter liegen. Branston richtet die Aufmerksamkeit auf folgende Ausdrücke:

hefænrīcæs uard, Z. 1, der Wächter des Himmels = Heimdall, dessen Name in *Hāma*, dem Räuber des *Brōsinga mene* (s. o. S. 106), wiederkehrt;
uuldurfadur, Z. 3, Vater Wuldor = Ull (s. S. 102);

105 *Branston* 1957, 148.
106 *Branston* 1957, 157–162.
107 Vgl. *Rydberg* 1886, 665; 1889, 247; *Dumézil* 1959b, 93–105; *H. Fromm*, Lemminkäinen und Baldr, in: Festschr. v. d. Leyen, 1963, 287–302; *Å. V. Ström* 1967b, 188 f.
108 *Branston* 1957, 176 f.
109 Text: *Sweet* 175.

ēci Dryctin, Z. 4 und 8, „der ewige Vater"[110], auch in Beow. 108 und 2796 und deutlich vorchristlich (Wōden);
middun-geard, Z. 7, ags. *middangeard* (SalSat. Prosa nach 340, AdrRith. 19[111] und oft), as. *middilgard* (Hel. 2165) = *miđgarđr;*
Frēa allmęctig, Z. 9 (s. o. S. 104).

Dem möchte ich hinzufügen:

Metud, Z. 2, „der oder das Schaffende", s. u. S. 249 f;
ælda barn, Z. 5 = *alda bǫrn* (Vsp. 20), die Menschen. Der ae. Text hat *eorđan bearn,* die Kinder der Erde[112].
mǫnncynnæs uard, Z. 7. Das erste Wort ist uns als *mann-cynn,* „Menschheit", in „The Dream" Z. 66 begegnet (s. o. S. 104). Heimdall ist im Norden nicht nur, wie hier Z. 1, Wächter des Himmels, sondern auch, in Rþ., Wächter und Behüter der Menschheit.

Als Feinde der Götter und Helden treten die Riesen *(eotenas)* auf[113], unter denen das Ungeheuer *Grendel* und seine (nicht mit Namen genannte) Mutter eine hervorragende Rolle im Beowulf (Grendel 86–193, 710 und 836; die Mutter 1255–1309, 1497–1569) spielen. Eine Parallele bieten Indras Ungeheuer-Feind *Vṛtra* und dessen Mutter in *Ṛgv.* I, 32: 9[114]. Die Riesen werden auch ags. *þyrs* genannt, uns bekannt durch die Ortsnamen *Thursden, Thyrspoone* (1568), *Therspettes* (1256)[115].

Andere Wesen begegnen auch in Flurnamen, z. B. die Zwerge (ags. *dweorg)* in *Dwariden, Dwerryhouse, Dwarfholes*[116], der *Nix* (ags. *nicor)* in *Nikerpoll, Nyckarpool, Nicherwells* und seine Wassermädchen *(mermaids)* in *Marmayden Pytte* (1540) > Mermaids pits[117].

F. Der Kult

Die angelsächsischen Heiligtümer lagen, ebenso wie die kontinentalen, im allgemeinen im Freien. Die dafür benutzten Ausdrücke sind *ealh* (vgl. got. *alhs,* „Tempel"), was ursprünglich „heiliger Hain" zu bedeuten scheint[118], *hearg,* „Hain", später „Tempel" oder „Götze"[119], und *bearu,* „Wald", „Götze", die alle drei in Personen- und Ortsnamen wiederkehren[120]. Ae. *wēoh,* northumbr. *wīg-* < **wīhaz*[121] bedeutet vielleicht ursprünglich auch in England „Heiligtum", jedoch in den Quellen nur „Götze"[122]. Ein spezifisches ags. Wort ist *friđgeard,* „eingefriedigter Ort", oft um einen Baum, einen Stein oder eine Quelle, den die christlichen Gesetze bekämpfen[123].

Auf heidnischen Kultplätzen baute man oft Kirchen. Darüber schrieb Papst Gregorius I. an Abt Mellitus für Bischof Augustin (601):

... videlicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur ...	... nämlich, daß man die Heiligtümer der Götzen in diesem Volk sehr wenig zerstören soll, sondern nur die Götzenbilder selber, die dort sind, zerstören.
Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollemnitas immutari: ut die dedicationis ... tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant, et religiosis conviviis sollemnitatem celebrent.	Und weil sie den Dämonen viele Ochsen zum Opfer zu schlachten pflegen, soll ihnen auch dafür irgendein Fest umgestaltet werden, so daß sie sich am Tage der Kirchenweihe ... um die Kirchen herum, die aus veränderten Heiligtümern entstanden sind, Hütten aus Baumzweigen machen und das Fest durch religiöse Schmäuse feiern.

(Beda, Hist. eccl. I, 30)[124]

Von *hearg* hat man das Wort *heargweard* > *herigweard,* „Heiligortswehrer", hergeleitet; es bezieht sich vielleicht auf einen Priester[125]. *Ealhweard* ist als Personenname bekannt[126]. Opferpriester heißt *blōtere,* vom Zeitwort *blōtan* oder *onblōtan,* was „Opfer *(blōt)* darbringen" bedeutet[127]. Ae. *bletsian* (< **blōdisōn,* „mit Blut röten", oder **blōtisōjan,* „opfern") meint „heiligen" und ergibt ne. *bless,* „segnen"[128]. Die Wörter *gield* und *gielda,* die mit den kontinentalen *gilt-gelt* (s. o. S. 96) zusammengehören, bedeuten hier ebenfalls „Opfer" und „opfern"[129].

Das ags. Wort *lāc* besagt meistens „Gabe", „Opfer", während *lācan* „spielen" meint[130]. Daß *lāc* aber mit ludus, sacrificium, victima und munus glossiert wird, spricht für eine „Verbindung der Opferhandlung mit heidnisch-rituellen

110 Vgl. zur Stelle *Ernst S. Dick,* Ae. *dryht* und seine Sippe (= Neue Beiträge zur englischen Philologie, 3), Münster 1965, 488–490.
111 Text: *Kemble,* 1848, 148 und 200.
112 Text: *Sweet* 47.
113 *Jente* 1921, 184 f; *Philippson* 1929, 81, jedoch mit nicht zu empfehlender Etymologie (< *etan,* „Vielfresser"); dagegen *de Vries* (1956, 243, Anm. 1), der die Frage offen läßt.
114 Einmal wird der Name der Mutter als *Dānu* (Z. 4) angegeben. Übers.: *Geldner,* I, 38.
115 *Reaney* 1961, 224.
116 *Reaney* 1961, 223.
117 *Reaney* 1961, 224.
118 *Jente* 1921, 6–8.
119 *Jente* 1921, 9–12.

120 *Philippson* 1929, 186 f.
121 *Baetke* 1942, 90–92.
122 *Jente* 1921, 17; *Philippson* 1929, 188.
123 *Philippson* 1929, 188 f; *Turville-Petre* 1964, 236 f.
124 Text: *Colgrave–Mynors* 106, 108; Fontes, 30.
125 *Jente* 1921, 2.
126 *Jente* 1921, 3.
127 *Jente* 1921, 4, 38–41.
128 *Philippson* 1929, 194 f. – *Lars.-G. Hallander* bespricht ausführlich diese beiden etymologischen Möglichkeiten in „Old English verbs in -sian", Uppsala 1966, 108–133.
129 *Jente* 1921, 22–24, 47.
130 So *Jente* 1921, 44–47.

feierlichen oder enthusiastischen Tänzen und ‚Leichen'"[131]. Wörter für Schwerttanz sind bekannt[132]. Zu den Spielen gehören verschiedene Vorführungen mit dem Geisterroß, Hobby-horse oder Robin Hood (hooden = verhüllen), das mit Wōden zusammenhängt[133]. Das Christentum hat Tanz, Spiel und Schmäuse in der Kirche (mit der o. S. 111 erwähnten von Papst Gregorius gebilligten Ausnahme) sowie Feste in der Nähe von Leichen verboten. Dies spricht dafür, daß dergleichen Bräuche aus heidnischer Zeit stammen[134].

Über die heidnischen Feste wissen wir nicht viel. Beda hat uns über ein Winterfest im März und ein Frühlingsfest im April unterrichtet (s. o. S. 107). Spuren eines *Frēa* geltenden Mittwinterfestes leben in manchen englischen Bräuchen noch fort, z. B. in der Sitte, am Weihnachtsabend im King's College zu Oxford ein geschmücktes Eberhaupt in die Halle zu tragen und dabei altertümliche „boar's head carols" zu singen[135].

Die Angelsachsen haben ihre Leichen teils begraben, teils verbrannt[136]. Die Begräbnismethoden können am besten in Sutton Hoo an einem Kenotaph für König Aethelhere[137] oder Königin Anna[138] studiert werden.

131 *Philippson* 1929, 195, vgl. *Stumpfl* 1936, 122–124.
132 *Stumpfl* 1936, 123.
133 *Stumpfl* 1936, 272, 274.
134 *Jente* 1921, 51 f.
135 *Beck*, 1965, 66 f.
136 *Wilson* 1960, 39–41.
137 *Wilson* 1960, 53.
138 *Bruce–Mitford* 1968, 55 f.

IV. NORDGERMANISCHE RELIGION DER EISENZEIT

Die eisenzeitliche nordische Religion ist uns, wegen der Fülle der Quellen, ungleich bekannter als die der kontinentalen und angelsächsischen Stämme. Daraus folgt auch eine gewisse Schwierigkeit der Disposition. Wir behandeln zuerst den Götterglauben der Reihe der Funktionen nach, dann die Auffassung vom Menschen und zuletzt die Forderungen des Glaubens an die Menschen (Kult, Frömmigkeit, Ethik).

1. *Herrschergötter*

A. Einleitung: Asen und Vanen

Unter den Göttern werden in den Quellen zwei Gruppen ganz klar auseinandergehalten: die Asen und die Vanen. Die ersten (aisl. *áss*, pl. *æsir)*, den südgermanischen *ansis* und *ōs* (s. S. 82 und 98) entsprechend, wohnen in *Ásgarðr* (Hym. 7, Gylf. 2). Die ersten Belege dafür liefert *asu-* in den Namen A(n)su-gasdiR auf dem Myklebostad-Stein und **A(n)su-gislas** auf dem dänischen Kragehul-Speer 400–500 n. Chr.[1]. Die anderen (aisl. *vanr*, pl. *vanir)*, für die es keine südgermanischen Parallelen gibt, hausen in *Vanaheimr* (Gylf. 23). Der Name *vanr* wird am besten mit lat. *Venus*, ai. *vanas*, „Lust", zusammengestellt (AnEWb 644) und bezeichnet die Götter der dritten Funktion (s. o. S. 52).

Wie gewöhnlich gelangen diese durch Kampf und anschließende Versöhnung in die Götterwelt. Dieser Vorgang wird in verschiedenen Textstücken erwähnt und geschildert (Vm. 38, Sksk. 4–6, Ys. 4 f, Saxo I, 7)[2]. Der älteste Beleg ist jedoch folgender:

1 *Krause* 1966, 178–180 und 64–67.
2 Darüber *Dumézil* 1959b, 10–14; *Ders.* 1953, 100–113.

Fleygdi Óðinn	Odin warf den Speer
ok í fólk um skaut.	mitten ins Volk.
þat var enn[3] *fólkvíg*	Das war noch einmal der [oben besprochene]
fyrst í heimi (vgl. Str. 21);	erste Völkerstreit der Welt;
brotinn var borðveggr	gebrochen war der Bordwall
borgar ása,	der Burg der Asen,
knáttu vanir vígspá[4]	die Vanen konnten mit Sejd
vǫllu sporna[5]	übers Feld vordringen.

(Vsp. 24)

Dies Vordringen wird vorbereitet, ja recht eigentlich bewirkt durch eine Gabe der Vanen, *Gullveig*[6], an die Asen, die das Unheil in deren Mitte durch Sejd hervorruft (Str. 22):

Heiði hana hétu	Man nannte sie Heid,
hvars til húsa kom,	als sie in die Häuser kam,
vǫlu velspá;	die wohlwahrsagende Volva;
vitti hon ganda;	sie zauberte Stäbe,
seið hon, hvars kunni	trieb Sejd, wo sie konnte,
seið hon leikin[7].	trieb Sejd in Ekstase.

Zu dem allen könnte man Vorbilder suchen in dem trojanischen Pferd, um dessen willen die Mauer zerstört wurde[8]. Vor allem hat aber G. Dumézil gezeigt, daß der erste Völkerstreit seine genauen Parallelen in der Aufnahme der *aśvinău* in den Götterkreis, im Sabinerstreit der mythischen Geschichte Roms usw. hat[9], und S. Wikander hat dasselbe betreffs *Nakula* und *Sahadeva* im *Mahābhārata* nachgewiesen[10].

3 Dieses *enn* bedeutet soviel wie: „Hier hast Du also diesen ersten Krieg, von dem ich vorher gesprochen habe" *(de Vries,* ANF, 77, 1962, 44). Über *fólkvíg* vgl. *Rydberg* 1886, 156–163, 180–192.

4 Dies Wort in den beiden alten Handschriften (mit der Bedeutung „Kampf-Wahrsagung") hat man seit 1848 in *vígská*, „im Kampf betreten" (das Feld), zu ändern gepflegt, was unnötig ist *(F. Jónsson* 1932, 7 f).

5 *de Vries:* „Den Wanen, die der Schlacht ausgesetzt waren, gelang es, das Feld zu betreten, d. h. siegreich vorzurücken" (ANF, 77, 1962, 43). Über *borg brotin* s. *Alfred Jakobson,* MoM, 1 f, 5 f.

6 Vgl. *W. Betz:* „Die Asen stießen mit Speeren Gullveig (eine Zauberin, eine Wanin?) nieder" (1962, 1549) Gullveig ist Freja *(Turville-Petre* 1969, 260 f). Vgl. *Rydberg* 1889, 87–95; *Grønbech,* 1939, 271, und *H. Gehrts* 1969.

7 Textgestalt und Auffassung der beiden letzten Zeilen nach *Strömbäck* 1935, 17–21. Vgl. *Rydberg* 1886, 362–364, wo er eine Loki-Tochter Leikin konstruiert.

8 Hom. Od. IV: 271–289 und VIII: 492–520.

9 Die Auffassung *Dumézils* in bezug auf diesen indogermanischen Vorgang hat sich allmählich herausgebildet. S. seine Arbeiten Jupiter, Mars, Quirinus, 1941, 136–66, II, 1944, 128–93; Tarpeia, 1947, 249–69; L'heritage indoeuropéen, 1949, 125–42; L'ideologie tripartie, 1958, 34 f, 56, 86 f; Les dieux des Germains, 1959, 15–29. *Dumézil* hat nicht *fólkvíg* mit „dem großen Krieg" *(artīk i vazurg)* in Zātspram 34: 52 zusammengestellt, was *Å. V. Ström* 1967b, 178, zum ersten Mal tat.

10 *S. Wikander,* OS, 6, 1958, 66–96; *Ders.* 1947, 36–38.

Bei Snorri wird die Versöhnung u. a. so umschrieben:

Eigi er Njǫrðr ása ættar. Hann var upp fœddr í Vanaheimum, en vanir gísluðu hann goðunum ok tóku í mót at gíslingu þann er Hœnir heitir.	Njord ist nicht aus Asensippe. Er wurde in Vanenheim geboren, aber die Vanen gaben ihn den Göttern (= Asen) als Geisel und empfingen als Geisel einen, der Hönir heißt.

(Gylf. 23)

Weil das Motiv indogermanisch ist, greift jedes Historisieren unweigerlich fehl[11]. Durch die Versöhnung zwischen Asen und Vanen werden die drei Funktionen gesammelt, die im Norden folgendermaßen repräsentiert werden.

B. Der erste Aspekt der Herrschaft

a) Typische Züge

Odin (aisl. *Óðinn,* vgl. Wōdan und Wōden, s. S. 83, 99) ist ein uralter Gott, dessen Name mit lat. *vates,* „Seher", zusammenhängt. Die Ortsnamen zeigen, daß er in den verschiedenen Gegenden in ungleichem Maße verehrt wurde (s. S. 218), aber von einer Einwanderung Odins, die viele Religionsgeschichtler von Snorri bis K. Helm angenommen haben[12], kann unmöglich die Rede sein[13].

Odin ist Allvater[14] und Götterkönig, Herrscher der Welt und der Menschen. Mit einer offenbaren Übertreibung sagt Snorri zweimal, daß er der Vater aller Götter ist (Gylf. 9 und 20).

Die Könige und Jarle (Hrbl. 24) stehen in seiner Obhut. Er ist der Stammvater der königlichen Geschlechter der *Vǫlsungar* (Vǫls. 1 [S. 1]), der *Ynglingar* in Schweden (aaO 11), der *Skjǫldungar* in Dänemark und der Könige in Austr-Saxaland (Sachsen) (SnE.prol. 10). Von seinem Sohne *Sæmingr* stammen die Könige und Fürsten in Norwegen ab *(Nóregskonungar ... ok svá jarlar ok aðrir ríkismenn,* aaO).

Als der Gott der Herrscherfunktion vertritt Odin deren magischen und mystischen Aspekt. In diesen Zusammenhängen wird er sehr oft *Hroptr* (Háv.

11 Noch vor kurzem konnte allerdings geschrieben werden: „Religionsoziologisch gesprochen bedeutete der Ausgleich zwischen Asen und Wanen die Versöhnung der Bauernreligion mit der Kriegerreligion" *(Philippson* 1953, 19). Vgl. *Ó. Briem,* Vanir og æsir, 1963, der behauptet, *Dumézils* Theorie „verður að telja með ólikindum" (12). Schon früh hat sich *Baetke* gegen ein Historisieren des Vana-Streites geäußert (1944, 19–23).

12 SnE. prol. 10 f; *Helm* 1968, 6 f (gegen *de Vries).*

13 „Des études recentes ont montré sufficamment que l'hypothèse évolutioniste du culte d'Odin (von der Einwanderung) est arbitraire et fallacieuse" *(de Vries* 1954, 214).

14 Die Formen sind *Alfǫðr* (Grm. 48, Gylf. 3) und *Alfaðir* (HH. I: 38), wie auch *Aldafǫðr,* „Vater der Leute" (Vm. 4 und 53).

142[15], Grm. 8, Ls. 45, Sd. 13), *Rosterus* (Saxo III, 70–72, IX, 254) oder *Hroptatýr* (Háv. 160, Grm. 54) genannt[16] und ähnelt hier dem indischen Varuṇa.

Er ist der Gott des *Sejđ,* d. h. der schamanistischen Kunst, mittels derer bestimmte inspirierte Frauen die Zukunft schauen und schaffen (s. u. S. 259 f).

Odin wohnt in *Ásgarđr* und in *Sǫkkvabekkr* (Grm. 7). Aber wenn er Auskunft über die Welt haben will, läßt er sich in *Hliđskjálf* nieder (Grm. pros. Einl.) und wird deshalb *herra Hliđskjálfar* (Hallfr. Bek. 6) oder *Hliđskjálfar gramr* (Þórólfr, 11. Jh.), „H.s Herr oder König", genannt[17]. Turville-Petre meint, nach Magnus Olsen, dieser Name bedeute wie *Válaskjálf* in Grm. 6 einen königlichen Sitz[18]. Aber schon 1960 hat Vilh. Kiil durch Vergleich mit der Sejd-Schilderung bei Ibn-Faḍlān (s. u. S. 193) wahrscheinlich gemacht, daß *skjálf* ein *sejđhjallr,* ein „Prophezei-Gerüst", ist[19] und daß Odin also die „Öffnung zum Hellsehen" *(hliđskjálf)* benutzt, um die ganze Welt schauen zu können.

Dadurch wird auch verständlich, warum *Freyr* sich ebenfalls in *Hliđskjálf* niederläßt *(hafđi setsk í H.,* Skm. pros. Einl.), als er bis zur Welt der Riesen und der schönen *Gerđr* Ausschau halten will.

Odin hat die Runen, auch *hugrúnar* (etwa „magische Runen", CIV) genannt, erfunden (Sd. 13)[20]. Davon spricht eine Edda-Stelle mit uralten Vorstellungen, der sog. *Rúnaþáttr Óđins* in den Háv.:

138. *Veit ek, at ek hekk, vindgameiđi á* *nætr allar níu,* *geiri undađr ok gefinn Óđni,* *sjálfr sjálfum mér,* *á þeim meiđi, er mangi veit,* *hvers hann af rótum renn.* . . .	Ich weiß, daß ich hing am windigen Baum neun ganze Nächte, vom Speer verletzt und Odin gegeben, ich selbst mir selbst, an dem Baum, von dem keiner weiß, aus wessen Wurzel er entsprang.
139. *Nam ek upp rúnar, œpandi nam,* *fell ek aptr þađan.*	Ich hob Runen, nahm sie rufend und fiel dann nieder.
141. *Þá nam ek frœvaz ok fróđr vera* *ok vaxa ok vel hafaz;* *orđ mér af orđi orđz leitađi* *verk mér af verki verks*[21].	Ich fing an zu reifen und weise zu werden, zu wachsen und zu gedeihen; Ich suchte mir Worte im Wort des Wortes und Werke im Werk des Werks[22].

15 Ich lese *Hropt rǫgna,* „Hropt der Götter", als Eigenname, vielleicht „Beschwörer" (AnEWb 260).
16 Das Wort ist von unsicherer Bedeutung, kann aber mit fries. Cruptorix und gr. κρυπτός, „verborgen", zusammengestellt werden (AnEWb 260).
17 Text: *Kock* 86 und 192.
18 *Turville-Petre* 1964, 64. Vgl. *E. Elgqvist,* Ullvi och Ullinshov, Lund 1953, 129–140.
19 *V. Kiil,* Hliđskjálf og seiđhjallr, ANF, 75, 1960, 86.
20 Falls man als Grundform **wruna* ansetzen darf (so *T. Torbiörnsson,* in: Festschr.

Die Literatur über diese Stelle ist umfangreich[23]. Hier kann nur weniges erörtert werden. Wir entdecken zuerst ein indogermanisches Motiv: das Selbstopfer des Gottes an sich selbst; wir haben dies das *sjálfr-sjálfum*-Motiv genannt (s. S. 59). Der indische *Prajāpati* wurde bei dem *Aśvamedha*-Opfer nicht nur als Opferer, sondern auch als Opfer betrachtet[24], und etwas Ähnliches gilt von *Kṛṣṇa* (Viṣṇu-purāna V, 10) und *Dionysos* (Euripides Bacchae 1184–1242)[24a]. Odin hat sich am Weltbaum geopfert, der aus diesem Grunde *Yggdrasill,* „Yggs = Odins Pferd", genannt wird.

Eine Reihe von Forschern hat mit Recht darauf hingewiesen, daß hinter dem Odinsopfer ein Nachklang eines alten Initiationsritus liege, mittels dessen der Myste durch den Tod zu neuem Leben zurückkehrt, um dadurch Weisheit, Sehergabe und Dichterfähigkeit zu erlangen[25]. „In Odins Selbstopfer ist das Urerlebnis der dichterischen Tat vorbildlich dargestellt."[26]

Schon die gewöhnliche Jünglingsweihe ist „mit der Einweihe in sakrales Geheimwissen verbunden"[27]. Als Gott der ekstatischen Männerbünde[28] lernt Odin, richtig Wort zu Wort zusammenzustellen. So sagt Snorri, daß Odin alles in Poesie *(skáldskap)* sprach (Ys. 6). Die poetische Begabung ist ihm auch durch die Erlangung des Skalden-Mets zuteil geworden, die in einer sehr verwickelten Geschichte erzählt wird (Háv. 104–110, Sksk. 4–6, 11)[29]. Der Met heißt *Suttungamjǫđr* (Sksk. 5 f) oder *Kvasis dreyri,* „Kvasis Blut". Dieser Ausdruck kommt als *kenning* für Poesie bei dem vorchristlichen Skalden Einarr skálaglamm in Vell. 1 vor[30].

Das Wort Odins ist nicht nur dichterisch, sondern außerdem magisch, was auch mit den Runen zusammenhängt[31]. Er ist *Galdrs fađir,* „Vater des Zauber-

A. Noreen, 1904, 256), kann man vielleicht mit *Dumézil *wr-ū-na* = ai. *var-u-ṇa* und gr. Οὐρανός zusammenstellen (1959b, 64).
21 Mit *Müllenhoff* streiche ich das beendigende *leitađi,* um eine korrekte Zeile zu haben *(Kuhn:* Edda, ⁴1962, 40).
22 *de Vries* übersetzt: „Wort mich von Wort zu Wort führte / Werk mich von Werk zu Werk" (1956, 499); so auch *Klingenberg* 1973, 175.
23 Z. B. *B. F. Kauffmann,* Óđinn am Galgen, PBB, 15, 1891, 195–207; *R. Pipping,* Odin i galgen (= Studier i nordisk filologi 18: 2), Helsingfors 1928; *F. Ohrt,* Odin paa Træet, APhSc, 4, 1930, 273–286; *A. G. van Hamel,* Óđinn hanging on the tree, APhSc, 7, 1932, 260–288; *J. de Vries,* Odin am Baume, in: Festschr. Kock, 1934, 392–395; *O. Höfler* 1934, 227–246; *F. Ström,* Den döendes makt och Odin i trädet (= GHÅ 53: 1), 1947; *Klingenberg* 1973, 169–179.
24 P. „s'immole en cheval, comme personnage sacrans et sacratus" *(L. Renou – J. Filliozat,* L'Inde classique, I, Paris 1947, 359). Vgl. Śat.br. 11, 1: 8: 2.
24a *Kasten Rönnow,* Zagreus och Dionysos, Religion och Bibel, 2, 1943, 14–48.
25 *Höfler* 1934, 227–246; *de Vries* 1956, 499–501; *Ders.* 1957, 75.
26 *de Vries* 1957, 75.
27 *Höfler* 1934, 233 f.
28 *Höfler* 1934, 324.
29 Darüber *de Vries* 1957, 66–73; *Dumézil,* Loki, franz. Originalausgabe 1948, 102 bis 105; dtsche. Übers. 1959, 31–35.
30 Text: *Kock* 66. Über das Wort *kenning* s. u. S. 133 Anm. 160.
31 Das Wort *rūna* bedeutet in allen germanischen Sprachen etwas Geheimnisvolles,

liedes" (Bdr. 3), und kann die Zukunft voraussagen, indem er den Kopf des *Mímir* (Vsp. 28) oder *Mímr* (Vsp. 46, Sd. 14)[32] zu Rate zieht. Er hat sein Auge zum Pfand *(at veði)* gegeben (Vsp. 28, Gylf. 15, 35) und heißt deshalb *Hárr* (Vsp. 21, vgl. Grm. 46)[33] oder *eineygr*, „einäugig"[34]. Das für die Weisheit verpfändete Auge Odins, der abgehauene Kopf Mimirs (den die Vanen zu Odin sandten, Ys. 4) und eine Quelle (bald *Urdarbrunnr*, Vsp. 19, bald *Mímisbrunnr*, Vsp. 28, geheißen) befinden sich alle unter einer Wurzel des Weltbaumes *(Yggdrasill* oder *Læradr*, Grm. 25 f)[35]. Die Verknüpfung Weltbaum, Quelle, Kopf, Auge und göttliche Weisheit ist indogermanisches Gemeingut[36].

Dazu gehören auch die Weisheitsgespräche, von denen uns Grm. und Vm. Beispiele liefern. In beiden Fällen vermummt, kämpft Odin mit angesehenen Riesen *(Vafþrúdnir* = „der im Weben von Fragen Starke")[37], um Wissen und Erkenntnis zu erlangen[38] und „ein immer tieferes Eindringen ins Magische" zu bewirken[39]. Gewöhnlich tritt er mit großem Hut *(hǫttr sidr)* auf (OT 305 Flat. I [S. 375]).

b) Die „Verschiebung"

Im Vergleich mit anderen indogermanischen Repräsentanten der drei Funktionen ist, gemäß Dumézil, bei den Germanen und besonders im Norden unerklärlicherweise eine sog. „Verschiebung" (un gauchissement) eingetreten: der Träger der ersten Funktion beschäftigt sich auffallend viel mit der Streitfunktion der zweiten und diese mit der Produktion[40]. So finden wir Odin nicht nur als Lenker und Beschützer der Krieger, sondern er nimmt selbst am Kampfe teil (Hrbl. 40). Er ist „Herr des Speeres" *(geirs dróttinn*, Sonat. 22) oder „Rüttler des Speeres Gungnir" *(Gungnis váfadr*, Bragi, Lv. 2)[41]. Er lenkt

z. B. got. *rūna*, „Geheimnis", „Beschluß", *haljarunos* (Jordanes, Orig. Get. XXIX, 121) und ags. *hellerūne*, „Zauberweiber", *magae mulieres (Helm* 1953, 124). S. Kap. „Runenschrift und Mysterium" bei *Klingenberg* 1973, 111–186.

32 Beispiele eines gewöhnlichen Wechselns zwischen starken und schwachen Namensformen wie Fol-Fylli, Ing-Yngvi (s. o. S. 91, Anm. 118).

33 *Hárr* < **Heiha-hariR*, „der einäugige Held" (got. *haihs*, „einäugig", lat. *caecus)*, so vorsichtig *Turville–Petre* 1964, 62.

34 Z. B. Hkr. I, 377, Saxo I, 6: 7, Hrafnsm. 12 *(Kock* 15).

35 Vgl. die Fluß- und Quellen-namen mit *Mímir* (Memborn, Mimling, Minden usw.), *Helm* 1953, 95.

36 Siehe *Å. V. Ström* 1967a, 76 f; 1967b, 186–188, wo die Identität dargestellt wird: *Mímir* = *mjǫtudr*, *Mímisbrunnr* = *Urdarbrunnr*, *Yggdrasill* = *Læradr* = *Mímameidr* (Fjǫlsv. 20). Vgl. *F. Ström* (nach *Nordal)* 1954, 88 f.

37 *B. Ejder*, Eddadikten Vafþrudnismál, VSL, 1960, 5.

38 *Ejder* aaO 11.

39 *Ejder* (nach *M. Olsen)* aaO 14.

40 *Dumézil* 1958b, 57 f. Die Erklärung ist, daß „la guerre a tout envahi, tout coloré" bei den Germanen (1959b, 65). – *de Vries* findet einige solche „glissements" schon bei den Südgermanen der ersten Jahrhunderte (1960a, 89–95).

41 Texte: *Kock*, 24 und 3.

sogar den Wagen des Dänenkönigs Harald Kampfzahn *(Hilditǫnn)* (Saxo VIII, 4, 8)[42], nachdem er ihn im Jünglingsalter unterrichtet hat:

Senex praecipuae magnitudinis, sed orbus oculo, obvius exstitit, qui, hispido etiam amiculo circumactus,	Ein Alter von ungeheurer Größe, aber eines Auges beraubt, kam ihm entgegen, in einen zottigen Mantel gehüllt,
Othynum se dici bellorumque usu callere testatus utilissimum ei centuriandi in acie exercitus documentum porrexit.	erklärte, daß er Odin heiße und in Kriegssachen kundig sei, und gab ihm die nützlichste Lehre vom Aufstellen des Heeres in Schlachtlinie. (Saxo VII, 10: 6)

In dieser Eigenschaft ist Odin *Sigfadir* (Vsp. 55, Ls. 58) oder *Sigfǫdr* (Grm. 48), „Siegesvater", und *Sigtýr* (Akv. 30, Vers in Sksk. 43), „Siegesgott", aber auch *Valfǫdr* (Vsp. 1, 27, Grm. 48), „Vater der Gefallenen", und nimmt er die toten Krieger durch die „Pforte der Gefallenen" *(Valgrind*, Grm. 22) in das „Schloß der Geschlagenen" auf *(Valhǫll*, was vielleicht nicht mit *hǫll*, „Halle", sondern mit *hallr*, „Felsen", zusammengesetzt ist)[43]. Hier veranstalten sie kriegerische Spiele, verspeisen den sich jeden Tag erneuernden Eber *Sæhrímnir* und trinken einen nicht näher bekannten Trank aus den Zitzen der Ziege *Heidrún* (Vm. 40 f, Grm. 8–10, 23–25, Gylf. 38–41). Odins in der Luft reitende Kriegsweiber, die Walküren (isl. *valkyrjur*, vgl. *wælcēasigan*, o. S. 101), bestimmen jene, die fallen sollen.

Odin ist jedoch nicht nur der Gott der toten Krieger, sondern auch der Gehängten. Deshalb führt er die Namen *Hangatýr* (Víga-Glúmr 10) oder *Hangagod* (Hávardr halti 14) und *Galga valdr*, „Herr des Galgens" (Helgi tr. Ólafsson)[44]. Ein Mord kann so beschrieben werden:

Ásmódar gafk Ódni	Ich übergab dem Odin den
arfa þróttar djarfan;	mächtig kühnen Erben Asmods[45].
guldum galga valdi	Wir bezahlen dem Herrn der Galgen (= Odin)
Gauts tafn, enn ná hrafni[46]	Gauts Opfer (= das Leben) und dem Raben die Leiche.
	(Helgi trausti Ólafsson, 10. Jh.)[47]

42 Varuṇa oder Juppiter tun dies niemals, aber wir finden Kṛṣṇa-Bhagavan als Wagenlenker Arjunas (Mahābh. VI, 25) und Athena als Lenkerin von Diomedes (Hom. Il. V, 835–864). Vgl. *Höfler* 1952b, 90 f. *Wikander* hat gezeigt, daß die nordische und indische Schlacht auf denselben Mythus zurückgeht (Från Bråvalla till Kurukshetra, ANF, 75, 1960, 183–193). Verständnislose Einwände von *Magnus Wistrand*, Slaget vid Bråvalla – en reflex av den indoeuropeiska mytskatten, ANF, 85, 1970, 208–222.

43 Viele Ortsnamen *Valhall* oder *Valberg* in Südschweden bezeichnen „hohe, schroffe Felsen, wo man Alte tötete", und demgemäß: Totenberg *(Olrik–Ellekilde* 1951, 473 mit Lit. 578, vgl. *Turville–Petre* 1964, 55).

44 Texte: *Kock* 65, 96, 55. Die meisten *ódinsheiti* (Odinsnamen) der Skalden sind von Snorri in Gylf. 20 und Sksk. 10 gesammelt worden.

45 Der Erschlagene ist Thorgrimr Thormodson ørrabeinn, der um Helgis Mutter ge-

Insbesondere empfängt Odin Menschenopfer. Procop von Caesaräa berichtet von den skandinavischen *Thuliten* (Θουλῖται, Bewohner des Landes Thule), zu denen er die Gautoi (Γαυτοί) zählt, daß sie den ersten Kriegsgefangenen, den sie machen, dem Ares = Odin geben. „Sie opfern ihn nicht nur, sondern hängen ihn ans Holz oder werfen ihn unter Dornen" (Ὑπὲρ τῶν πολέμων, VI, 15: 23)[48], und Jordanes sagt von den Goten, daß sie Kriegsgefangene dem Mars opfern (Orig. Get. V, 41)[49].

Unter den Ynglingar-Königen in Uppsala wird Domaldi wahrscheinlich dem Frö geopfert, aber Aun opfert seine Söhne der Reihe nach Odin *(gaf Óđni son sinn,* Ys. 25), um langes Leben zu erreichen, was an die *Śunaḥśepa*-Legende (Aitar.-brahm. VII, 13–18) erinnert. Und *Óláfr trételja* wurde Odin gegeben, indem man sein Haus anzündete, damit er darin verbrannte *(brendu hann inni ok gáfu hann Óđni,* Ys. 43).

Odin verleiht Dag Hǫgnasson seinen Speer, um seinen Schwager zu töten (HH II, Prosa nach 24). Eine Geschichte erzählt, daß ein gewisser Starkad seinen Pflegebruder, König Vikar von Agder in Norwegen, tötete, indem er ihm einen ungefährlichen Strick um den Hals legte, ihn mit einer harmlosen Gerte *(reyrsproti)* stach und ihm zuflüsterte: „Jetzt übergebe ich dich Odin" *(nú gef ek þik Óđni,* Gautr. 7 [S. 30]). Der Strick und die Gerte wurden hart, und Vikar starb am Galgen. Ungefähr dasselbe erzählt Saxo (V, 6: 7)[50]. Anklänge finden sich auch im Beow., wo ein zornmütiger alter Krieger *(eald æscwiga,* 2043) zum Kampf reizt[51]. Starkads Übergabeformel wird von König Erich Siegesfroh benutzt, als er in der Schlacht bei den Fyris-Rasen eine Gerte *(reyrsproti)* als Speer über Styrbjorns Heer mit den Worten schleudert:

Óđinn á ydr alla.	Odin habe euch alle.

(Þáttr Styrbj. Svíakappa, Flat. II, 72)

König Erich hat sich selbst mit derselben Formel Odin geweiht:

Þá nótt hina sǫmu gekk Eiríkr í hof Óđins ok gafsk honum til sigrs sér ok kvađ á tíu vetra frist síns dauđa.	In derselben Nacht ging Erich zum Hof Odins und gab sich ihm, um Sieg zu erlangen, und versprach seinen Tod in neun Jahren.

(aaO)

worben hat (Lnb. St. 377, vgl. Floam. 18). Thormod, der Vater, wird hier skaldisch *Ásmóđr* genannt!

46 Zum Ausdruck: Opfer für den Galgengott und den Raben vgl. Beow. 2445–2448, o. S. 100.

47 Text: *Kock* 55.

48 Text: Procopii Caesariensis opera omnia, ed. *G. Wirth,* II, Leipzig 1963, 218.

49 Der Gote Jordanes weiß, daß Odin e i g e n t l i c h kein Kriegsgott ist. Er sagt: Mars, quem poetarum fallacia deum belli pronuntiat (V, 40).

50 Über Starkad s. Näheres S. 137 f.

51 *Turville-Petre* 1964, 210.

Noch in der Eyrb. schleudert Steinthorr einen Speer „nach alter Sitte zu seinen Gunsten *(at fornum siđ til heilla sér)* über Snorri [godhi] und seinen Haufen" (Eyrb. 44 [S. 122]). Eine grausame Sitte, einen Feind dem Odin zu übergeben, ist *rísta [blóđ]ǫrn,* „einen Adler (am Rücken) einschneiden", d. h. ihm die Rippen zu zerschneiden und die Lungen (als Flügel) herauszuziehen, Rm. 26, Orkn. 8 (S. 13), Ragn. 18 (S. 218), Saxo IX, 5: 5.

Von allen diesen Beispielen kann gesagt werden: „Diese germanische Weiheformel entspricht auf ihrer Kultstufe mit einer fast mathematischen Exaktheit der Devotionsformel, die der devovierende römische Feldherr spricht."[52]

Nicht alle Toten kommen zu Odin. Sogar die im Kampf Gefallenen teilt er gerecht mit Freyja[53] und nach ihrem Stand mit Thor[54]. Aber Odin ist doch vor allem *draugadróttinn,* „der Herr der Toten" (Ys. 7), und auch der Anführer des Totenzuges[55], den wir als *Wûtanes her* oder *feole huntes* (s. o. S. 83 f und 102) kennengelernt haben. Die nordischen Namen wechseln: in der Volkstradition sind *Odensjakt* (Dänemark – Südschweden), *oskoreia* oder *Lussiferdi* (Südnorwegen) und *jolareidi* (Westnorwegen) überliefert[56]. Das alles meint „die wilde Jagd" oder „das wütende Heer", das Gefolge der Verstorbenen, das in stürmischer Nacht dahinbraust (vgl. *Vayu* in Iran und *Rudra* mit den *Maruts* in Indien)[57]. Diese Vorstellung dürfte auch hinter Hildeglums Traum in Njála 125 stecken (ein schwarzer Reiter auf einem grauen Pferd).

c) Der Zwiespältige

In vielen Quellen wird Odin als böse oder von doppelter Moral gekennzeichnet – auch das in Übereinstimmung mit dem Charakter der ersten Funktion[58]. Hier folgen die wichtigsten Ausdrücke[59]:

Báleygr, „der Feueräugige" (Grm. 47, Hallfr., Hákonardr. 6)[60].
Bǫlverkr, „Übeltäter" (Háv. 109, Grm. 47, Sksk. 6).

52 *Gehrts* 1967, 284. Die *devotio* des Konsuls P. Decius Mus findet sich bei Livius VIII, 9: 8. Vgl. Dio Cassius, Zonaras VII, 26–VIII, 1, und Plutarch. An vitiositas 3.

53 *hálfan val hon kýss hverjan dag / enn hálfan Óđinn á* (Grm. 14). *Buchholz* schreibt die Hälfte der Frigg zu! (1968b, 134 f).

54 *Óđinn á jarla, þá er í val falla / enn Þórr á þræla kyn* (Hrbl. 24).

55 *Höfler* 1934, 77–84. Vgl. *de Vries* 1931 (jetzt meist veraltet), 24–30, 49–62.

56 *de Vries* 1956, 233. *Odd Sandaaker* hat gezeigt, daß westnorw. oskorei, ostnorw. askereia trotz *I. Aasen* aus *ásgarđreiđ* oder *ásagođareiđ* abgeleitet werden kann (Åsgard og oskorei, MoM, 1968, 64, 70 f).

57 Siehe *Ringgren–Ström* 1959, 167 und 197.

58 Vgl. Varuṇa *(Gonda* 1960, 76 f) und Ahura Mazda *(Widengren,* Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala–Leipzig 1938, 249–253). *Baetke* sieht in Odins Doppelheit eine Differenz zwischen der ursprünglichen Auffassung des Heidentums und dem später hineingelesenen Teufelsglauben der Kirche (1951, 13, Anm. 2).

59 Vgl. zum folgenden *M. Kristensen* 1930–31, 72–75, und *de Vries* 1934, 5–50.

60 Text: *Kock* 81.

Grímnir, „der Verkleidete" (Grm., Prosa und 47 und 49, Húsdr. 1, Hallfr. Bek. 9 u. a.)[61].
Grímr, dasselbe (Grm. 47).
Hnikarr und *Hnikuðr*, „Aufhetzer" (zum Kampf), oder „Töter"[62] (Grm. 47 f, Rm. 18, Gylf. 3, Lidsm. 2)[63].
Illúðigr mjǫk, „sehr schädlich" (Eyv. sk. Hák. 15)[64].
Ofnir (Víga-Glúmr 4[65]) steht als Schlangenname in Grm. 34 und 54. Mit kurzem o bedeutet er „der Weber", „der Verflechter" (von *vefa, ofinn*), mit langem ó „der Aufhetzer" (zu *œfr*, „wild")[66].
Skollvaldr, „der Tücke verursacht" (þulur IV: jj: 6)[67].
Sviðurr und *Sviðrir*, „der Brennende" (þulur IV: jj: 6)[67].
Sváfnir, „der Töter", von *svæfa*, „einschläfern", „töten" (Hrafnsm. 11[68]), Schlangenname in Grm. 34 und 54.
Tveggi, „der Doppelte, Zwiespältige" (Vsp. 63)[69].
Yggr, „der Schreckliche" oder vielmehr „der Erschreckende"[70] (fünfmal in der Edda, z. B. Vm. 5. „Het aantal voorbeelden van dezen bijnaam voor Odin is zoo groot, dat ik niet alle kenningen zal overschrijden"[71]).

Andere Stellen berichten von verschiedenartigen Missetaten Odins:

1. Er hat falsch geschworen (Háv. 110), so daß es unsicher ist, ihm zu trauen *(brigt er trúa honum*, Katla VII: 8)[72].

2. Er hat zu Unrecht dem Schlimmsten den Sieg gegeben *(gaft ... hinum slævurum sigr*, Ls. 22).

3. Er hat immer gehetzt, nimmer Frieden gestiftet *(atta ek ... en aldri sættak*, Hrbl. 24).

4. Er tötete als Brun seinen Freund und Anbeter Harald Kampfzahn, nachdem er dessen Wagenlenker gewesen war (Saxo VIII, 4: 9, 219 f).

5. Er empfing mit großen Ehren König Erich Blutaxt (Eiríksm. 4—9)[73], der u. a. seine Brüder in Tunsberg getötet hatte (Eigla 57 [S. 164], Har. hárf. 34 f = Hkr. 1 [S. 139 f], 43 [S. 149]).

Ja, es kann von Odin gesagt werden:

Einn veldr Óðinn	Odin allein verschuldet
ǫllu bǫlvi.	alles Unheil.

(HH II, 34)

61 Text: *Kock* 71 und 86.
62 Siehe AnEWb 243; *Turville-Petre* 1964, 51.
63 Text: *Kock* 194.
64 Text: *Kock* 36.
65 Text: *Kock* 64.
66 AnEWb 417.
67 Text: *Kock* 337.
68 Text: *Kock* 15.
69 Codex Regius liest das Appellativum *tveggja*, aber schon *S. Grundtvig* (1868) konjizierte Tveggja, was u. a. von *F. Jónsson* 1932, 19, aufgenommen wird.
70 *Turville-Petre* 1964, 48 „the terrifier, awe-inspirer".
71 *de Vries* 1934, 49. Als Beispiel sei Bragi, Lv. 2 *(Kock* 3) angeführt.
72 Text: *Kock* II, 163. Auf Odins Unglaubwürdigkeit spielt *Glúmr* an (Glúma 25). Vgl. *Turville-Petre* 1958, 23 Anm.
73 Text: *Kock* 89.

Böse war Odins Gewohnheit, verkleidet oder vermummt aufzutreten, was auch seine Namen *Grímnir* und *Grímr* besagen. Er konnte von einem Augenblick zum anderen die Gestalt wechseln (Ys. 7, u. S. 177). Zu diesen Vermummungen können auch sein bekanntes Auftreten in Bauerngestalt mit Hut und Keule[74] und weiter seine Tiere gerechnet werden, denn er wurde teils von Tieren begleitet, teils offenbarte er sich in Tiergestalt, unter denen folgende am wichtigsten sind:

1. Odin hat zwei Wölfe *(úlfar)*, *Geri* und *Freki* (Grm. 19, Gylf. 38), und ein Wolfsbild *(vargr)* hängt westlich vom Tor Valhalls (Grm. 10).

Die ekstatischen Odin-Kämpfer *(berserkir*, „Bärenhäuter"), die in Ys. 6 beschrieben werden, nannte man auch *ulfheðnir*, „in Wolfsgestalt verhüllt", weil sie Wolfspelze trugen (Vatsd. [S. 24])[75]. Eyvind skaldaspillir sagt, daß der Krieger *serk hrísgrisnis bar*, „ein Wolfshemd trug" (Hál. 8)[76]. Auf ausgegrabenen Platten aus Torslunda auf der Insel Öland (5. Jh.) sieht man eine speertragende menschliche Gestalt mit Wolfskopf und -haut[77]. Thorbjorn hornklofi dichtet:

8. *Grenjuðu berserkir*	Die Bärenhemden [Bärenhäuter] heulten,
guðr vas þeim á sinnum,	der Kampf war im Gange,
emjuðu ulfheðnar	die Wolfspelzverhüllten schrien
auk ísǫrn dúðu ...	und schüttelten Speere ...
20. *„At berserkja reiðu vilk spyrja*	„Über Bärenhemdentum will ich fragen,
bergir hræsævar:	Leichseeschmecker (Bluttrinker):
hversu es fengit,	wie steht's
þeims í folk vaða,	mit den kampffrohen Männern,
vígþjǫrfum verum?"	die zum Streit gehen?"
21. *„Ulfheðnar heita,*	„Wolfsverhüllte heißen sie,
þeirs í orrustu	die in der Schlacht
blóðgar randir bera,	blutige Schilde tragen,
vigrar rjóða	sie röten die Speere,
es til vígs koma."	wenn sie zum Kampf kommen."

(Hrafnsm. 8 und 20 f)[78]

74 S. *Widengren* 1953, 86 f und 98.
75 Durch die Verschiebung (s. o. S. 118) gehörten sie Odin, während in Indien die Maruts Indra, dem Gott der zweiten Funktion, gehörten (s. *de Vries*, in: Festschr. Dumézil, 1960, 84 f). Über die Pelztracht der Gotenkönige s. *Abels* 1966, 30.
76 Text: *Kock* 38.
77 *Holmqvist* 1949, 170; *H. Beck*, Die Stanzen von Torslunda und die literarische Überlieferung, in: Frühm. Stud., 2, 1968, 237—250. Über das weitere archäologische Material (Vendel, Valsgärde, Pliezhausen und Sutton Hoo) und die einschlägigen literarischen Quellen s. *Beck* 1965, 21 f, und *A. Margaret Arent*, The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis saga, in: ONLM, 1969, 130 bis 199, mit 12 Seiten wunderbarer Reproduktionen zwischen S. 132 und 133.
78 Text: *Kock* 14 f.

Olaus Magnus erzählt in seinem o. S. 28 erwähnten Werk (XVIII, 45 f) von solchen nordischen „Dämonenkriegern", wie sie O. Höfler nennt[79], und es wird sogar von Männern berichtet, die im Walde als Wölfe lebten (Vǫls. 8 [S. 11])[80].

2. Zwei Raben, *Huginn* und *Muninn* (von *hugr,* „Sinn, Gemüt", und *munr,* „Wille, Interesse"), sitzen auf Odins Schulter und fliegen in seinem Nachrichtendienst um die Welt (Grm. 20, Gylf. 38 und oft bei den Skalden[81]). Odin ist *Hrafnáss,* „Rabengott" (Haustl. 4), oder *Hrafnblóts goði,* „Priester des Rabenopfers" (Hallfr. Bek. 8)[82].

Wie die Namen zeigen, müssen die Raben Odins als „Abspaltungen" seines Wesens aufgefaßt werden, als „Odin's spiritual qualities in concrete form"[83]. Ein dargebrachtes Raben-Opfer, wie wir es Lnb. St. 5 vor uns haben *(Floki Vilgerdarson),* muß dann eigentlich Odin selbst gelten[84]. – Einmal ist von den „freßgierigen Habichten Odins" *(átfrekir Óðins haukar,* HH II, 43) die Rede.

3. Ein graues Pferd namens *Sleipnir,* „der Schlüpfrige, rasch Gleitende", ist Odins Reittier. Es wird Grm. 44, Bdr. 2 und bei einigen Skalden, von Yt. 9 und 14[85] her, genannt, aber nur aus Gylf. 15 und 42 wissen wir, daß es acht Füße hatte. Genauso ist aber das Pferd auf den gotländischen Bildsteinen zu Tjängvide, Ksp. Alskog, und in der Kirche von Ardre abgebildet[86]. Nach Sd. 15 hat *Sleipnir* Runen auf den Zähnen – ebenso wie der Speer *Gungnir* und andere Odins-Gegenstände –, und Hdl. 40 erfahren wir etwas

79 *Höfler* 1934, 22–25.

80 Ähnliche Krieger gab es unter den Hariern (Tac. Germ. 43: 4), und wir hören auch von weiblichen Berserkern *(brúdir berserkja,* Hrbl. 37), die als Wölfinnen *(vargynjur)* auftraten (Hrbl. 39). – Auf zwei Wegen hat man das Berserkertum zu erklären versucht. *Nils Lid* findet in ihnen „eit slag psykopatar", „psykisk labile mennesker som med suggerering sjølv førestelte seg at dei var i rovdryham", also an Lykantropie Krankende mit tierischen Zwangsvorstellungen (Art. Berserk, in: KLex 1, 1956. 501 f). – Dagegen hat man geltend gemacht, daß sie Schamanen waren *(P. Buchholz* 1968a, 68–71: Der Schamane als Krieger). *Brøgger* schreibt: „Odin var den store sjaman og seidmann, og berserken er besatt av sjamanistiske forestillinger ... Rolf Krakes ypperste kriger Bodvar Bjarke hadde bjørnen som sitt skytsdyr. I Rolfs siste kamp foran Hjort kjempet han som regulær bjørn ved sin konges side ... Imens satt Bjarkes eget menneskelegeme i en bevisstløs døs inne i hallen. Da Hjalte finner ham der, egger han ham med sterke tilrop (Bjarkemål) til å delta i kampen. Bjarke ‚våkner' og springer ut for å slåss. I samme nå forsvinner bjørnen, Rolf får motgang, og taper slaget" (1961, 109). Über den Unterschied zwischen Identifikation und Vermummung siehe *Beck* 1965, 26 f. – Diese theriomorphen Krieger können dann in Träumen erscheinen (z. B. Am. 17 und 18). Darüber *G. Tuppa,* Bemerkungen zu den Tierträumen der Edda, in: Festschr. Höfler II, 1968, 442 f.

81 *de Vries* 1934, 16 f.

82 Texte: *Kock* 10 und 86.

83 *Turville-Petre* 1964, 58.

84 *Baetke* hat die Echtheit dieser Geschichte angefochten (1951, 33). Dagegen *Å. V. Ström* 1969, 251 f, und *W. Lange,* in: StEVF, 1968, der mit zoologischen und nautischen Zeugnissen die Glaubwürdigkeit bezeugt (358).

85 Text: *Kock* 5 f.

86 *Sune Lindqvist,* Gotlands bildstenar, Rig, 16, 1933, 101–103.

über die Eltern Sleipnirs: es sind Loki und die Stute *Svaðilfari;* Snorri weiß darüber eine ganze Geschichte zu erzählen (Gylf. 42).

Odin selbst aber wird *Jalkr,* „Wallach" (Holmgǫngu-Bersi 5, Hásteinn Hrómundarsson 3)[87], oder *Hrosshársgrani,* „Roßhaar-Grauschimmel" (Gautr. 4[88]), genannt. Wir können deshalb Turville-Petres Zusammenfassung akzeptieren, „that in ritual drama, Óðinn would appear as a horse, wolf, or even as a bird"[89].

C. Abspaltungen der Herrschergottheit

Einige Male wird erzählt, daß Odin zusammen mit zwei anderen Wesen, *Hønir* und *Loki,* fährt. Es handelt sich um folgende Stellen:

1. *Óðinn ok Hœnir ok Loki hǫfðu komit til Andvarafors,* „O., H. und L. waren zu Andvaris Wasserfall gekommen" (Rm. pros. Einl.),

2. O., H., L. kochten, während einer Reise, einen Ochsen zum Mittagessen (Haustl. 1–13, vor allem 3, 7, 12)[90],

3. *Ó. ok L. ok H. fóru um fjǫll,* „O., L. und H. fuhren über einen Berg" (Sksk. 2),

4. Hönir und Loki werden nacheinander erwähnt und beide *sessi,* „Bankgenosse", und *sinni,* „Begleiter", Odins genannt (Sksk. 23 f),

5. *Ó. ok L. ok H. kómu at á nǫkkuri* „O., L. und H. kamen zu einem Fluß" (Sksk. 47),

6. *Ó., L., H. fóru leiðar sinnar ok kómu til Andvarafors,* „O., L. und H. fuhren ihres Weges und kamen zum Andvarafall" (Vǫls. 14 [S. 25]),

7. O., H., L. werden von einem Bauern nacheinander herbeigerufen (Lokka táttur 4–96)[91]. Es heißt:

Firi eystan flugu svánir tveir	Vom Osten flogen zwei Schwäne,
niður hjá Hønir settust teir[92].	sie ließen sich nieder bei Hönir.

(Str. 28)

8. O., L., H. reiten zur Jagd (die sog. Huldarsage)[93],

9. (mit einer gewissen Zurückhaltung): *Odin, Hönir* und – *Lóðurr* operieren zusammen in Vsp. 18. Der nirgends sonst vorkommende Name könnte Loki meinen (so schon Grimm[94]). Dumézil fragt: „Lóðhurr est-il Loki?"[95]

87 Texte: *Kock* 51 und 53.

88 Text: *Kock* II 185.

89 *Turville-Petre* 1964, 61.

90 Text: *Kock* 9–11.

91 Text: Færöiske kvæder, saml. ved *V. U. Hammershaimb,* I, Kjøbenhavn 1851, 140–145.

92 Hønir erscheint hier als „Herr der Schwäne" *(Munch* 1967, 52).

93 *Grimm* 1953, XXX; *F. Ström* 1956, 44.

94 *Grimm* 1953, XXX und 200, und, mit neuem Beweis, III, 82. Die überaus gelehrte Studie von *E. Ch. Polomé,* Some Comments on Vǫluspá, Stanzas 17–18, in: ONLM, 1969, 265–290, ist eine Fundgrube für alles, was über Loki und Lóðurr geschrieben worden ist, verneint aber die Identität Lokis und Lodurs (273–281) und bringt eigentlich sehr wenig Neues.

95 *Dumézil,* Loki 1948, 283 (dtsch. 1959, 233).

10. (ebenfalls zweifelhaft). Zauberformel aus Lincolnshire: „one for God an' one for Wod an' one for Lok", wo Gott wahrscheinlich den Platz Hönirs eingenommen hat[96].

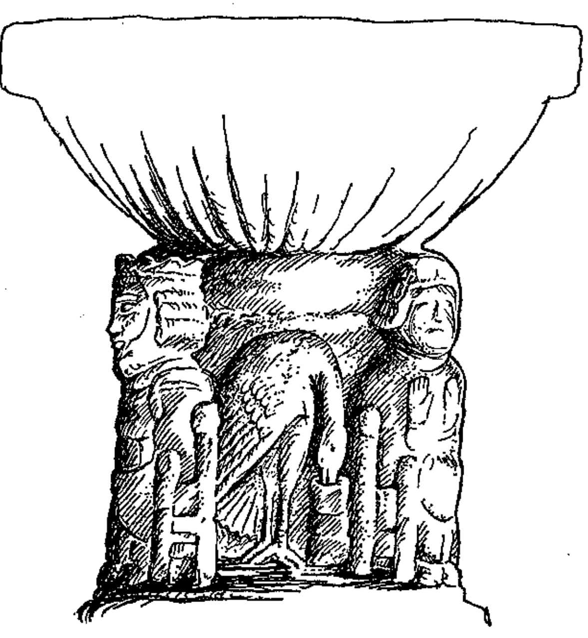
Die Frage nach dem Wesen des Gottes Hönir ist oft erörtert worden[97]. Gudbrandur Vigfusson äußerte schon 1883, Hönir sei ein Vogel, wahrscheinlich der Storch[98].

Die Deutungen und Vorschläge im einzelnen sind sehr verschieden: Hönir ist der Kranich (H. J. Falk 1889)[99] oder der weiße Storch (V. Rydberg 1889, B. Schnittger 1916, K. Helm 1926)[100]; Hönir ist der Gefährte Óđins = Ullr (H. Schück 1904)[101]; Hönir ist der Hahn oder der Kranich (E. Hellqvist 1916) und als solcher einer der ältesten Götter[102]; Hönir ist kein Vogel, sondern „der Herr der Seelen" = Óđinn (Fr. R. Schröder 1918)[103] oder Hœnir < **Huhnijaz*, „der Leuchtende" (W. Krogmann 1932), vgl. griech. κύκεινος von κύκνος, „weiß", „glänzend"[104]; Hönir ist ein Óđinn-Repräsentant oder -Priester „in Hahngestalt" (A. Holtsmark 1950)[105]; Hönir ist der schwarze Storch, mit der Odin-Schwalbe identisch (Folke Ström 1956)[106], und nochmals der Kranich (E. Elgqvist 1957)[107].

Einigkeit herrscht jetzt über Hönirs Vogelcharakter. Dumézil sieht in ihm „un projection mythique d'une sorte de prêtre"[108] (vgl. Holtsmark) oder „den Patron der tiefen, unsichtbaren Seite der Intelligenz, der ‚Intelligenz in sich'"[109].

Viele der genannten Forscher betonen, daß Hönir nicht nur ein Gefährte,

96 So *Dumézil*, Loki 1948, 76, Anm. 3 (dtsch. 1959, 49, Anm. 117).
97 Vgl. *F. Ström* 1956, 45.
98 *Vigfusson*, Corpus poeticum Boreale 1, CII f (*Rydberg* 1886, 552).
99 *H. J. Falk*, ANF 5, 258 f, Anm. 1.
100 *Rydberg* 1886, 552; *Ders.* vergleicht Hönir und Prajāpati (1889, 35 f). Vgl. *Schnittger*, der viel Material über die Vorstellung vom kinderbringenden Storch bietet, Fv, 11, 1916, 110 f, und *Helm* 1926, 337, wo er auf die Schwierigkeit, das Alter dieser Vorstellung festzustellen, hindeutet.
101 „Höner är nämligen ingen annan än Odins gamle kamrat Ull" *(Schück* II 1904, 228).
102 *Hellqvist*, NoB, 4, 1916, 143–151. – „Så långt ifrån, att [Hönir] kunde räknas till de yngre västnordiska gudarna, att han i stället i ålder kan mäta sig med de allra äldsta" (151).
103 *Schröder*, PPB, 43, 1918, 238 f. – Über *Rydberg* schreibt er: „Kritiklos übernahm der schwedische dichter [sic!] Viktor Rydberg in seinen ‚Undersökningar' Vigfússons ausführungen. Hatte dieser noch die wahl zwischen schwan und storch gelassen, so entschied sich R. für den letzteren und erörtert eingehend das ammenmärchen (ja, darum dreht es sich ja eben in christlicher zeit!) vom storch, der die kinder aus dem teich holt (I, 552); im II. bande (s. 35) zieht er die indische mythologie zu rate" (aaO 228).
104 *Krogmann*, APhSc, 6, 1931–32, 324 f.
105 „en emanasjon av Odin ... en mann ‚i haneham', som forrettet haneoffer eller bare var Odinprestens assistent" *(Holtsmark* 1949, 53).
106 *F. Ström* 1956, 68.
107 *E. Elgqvist*, ANF, 72, 1957, 168–171. *Jóhannesson* kennt nur die Literatur bis zu *Krogmann* 1932! (IEWb 1956, s. v. *keuq-*, 205 f).
108 *Dumézil* 1958b, 72.
109 *Dumézil*, Loki 1959, 233. Einwände von *Polomé* (vgl. o. Anm. 94) 271 f.



8 Taufstein in der Kirche zu Borby, Süd-Schleswig, mit einem das Taufwasser trinkenden Storch (den Hinweis darauf verdanke ich Professor Dr. Oscar Reutersvärd, Lund)

sondern ein Repräsentant Odins ist (Schück, Schröder, Holtsmark). F. Ström verwendet den Ausdruck „Hypostase Odins"[110]. Turville-Petre faßt seine Ausführungen zusammen: „Hœnir appears to be litte more than an aspect of Óđinn."[111] Nicht immer bemerkt man die Eigenschaften, die Hönir gemäß Snorri besessen hat: er war hervorragend *(mikill madr)*, sehr schön *(inn vænsti)* und zum Häuptling geeignet *(til hǫfdingja fallinn*, Ys. 4), ja, unter den Vanen wurde er auch zum Häuptling gemacht *(hǫfdingi gǫrr*, aaO).

Ein relativ modernes Märchen sagt, der Storch bringe die Kinder. Diese volkstümliche Vorstellung in Deutschland, in der Schweiz und in Schweden ist vor kurzem in einem schwedischen Aufsatz behandelt worden[112]. Die Verfasserin sagt, die Fiktion sei eine späte Erscheinung des 19. Jhs. (um 1880)[113] und habe, gemäß C. W. von Sydow, nichts mit Hönir oder überhaupt mit

110 *F. Ström* 1956, 65 und 66. Mein Namensvetter scheint das Wort Hypostase zu lieben. Früher hat er gesagt, Odin sei „en hypostas av fruktbarhetsguden" (1954, 67). Vgl. S. 129.
111 *Turville-Petre* 1964, 143.
112 *Carin Högstedt*, Storken i den folkliga föreställningen, in: Varbergs Museum årsbok 21, 1970, Varberg 1970, 119–158.
113 *Högstedt* aaO 125.

Religionsgeschichte zu tun[114]. Folgende vier Gründe sprechen freilich dafür, daß dies doch der Fall ist:

1. *Hœnir,* mask. von *hœna,* „Huhn" < germ. **hōnjōn* < einer idg. Wurzel, die lat. *(ci)conia,* „Storch", ergeben haben kann[115].

2. In Indien steht *Viṣṇu* in Vogelgestalt in spezifischem Verhältnis zu Zeugung und Nachkommenschaft[116].

3. Unter den 21 Parallelen zwischen Vsp. und Bundahišn[117] findet sich folgende: den aus dem Pflanzenreich stammenden ‚schicksalslosen' *(ørlǫglausa)* Menschen verlieh Hönir das Sprachvermögen *(ód gaf Hœnir,* Vsp. 18), und das iranische Gegenstück (Bund. 15: 4) sagt: „Danach wandelten sich beide aus Pflanzengestalt in Menschengestalt, und der Glücksglanz trat auf geistige Weise in sie ein, das ist die Seele" *(ruvān)*[118].

4. Die germanische, noch heute im Märchen geläufige Vorstellung spricht vom Storch als dem Überbringer von Neugeborenen; sie ist schon 1858 in alter Fassung im Druck erschienen:

Stork stork steine
mit de lange beine...
hat e kind gefunne
in dem kleine brunne[119].

Das paßt gut zu den Epitheta „Langfuß" und „Sumpfkönig" *(langa fót ok aur-konung,* Sksk. 15). Von Hönir wird gesagt, daß er ein nahes Verhältnis zu *Mímr,* dem Schicksalsgott (s. S. 254), hat (Ys. 4), und in der neuen verklärten Welt wird er sich als Sakristan betätigen (Vsp. 63), gleichwie der Hahn *(parōdərəs)* als Sakristan *(rāspī)* des frommen *Sraoša* auftritt (Vidēvdāt 18: 14).

Loki ist in der Forschung sehr verschieden beurteilt worden, seitdem H. Celander die Untersuchungen einleitete[120].

J. de Vries hat ihn einmal einen „Trickster" genannt[121], und W. Krogmann machte ihn, aufgrund einer Deutung der Nordendorfer Spange (s. o. S. 85 und 87), zum „Arglistigen"[122]. Dumézil widmete ihm 1948 ein ganzes Buch, das 1959 erweitert auf Deutsch erschien. Hier vergleicht er Loki mit einer bei den kaukasischen Osseten vorkommenden Gestalt, Syrdon, der den Helden Soslan oder Sosryko tötet[123], bezeichnet aber Loki vor allem als Typus der impulsiven Intelligenz[124].

Folke Ström unterstreicht die nahe Verbindung Lokis mit Odin und hält ihn für eine ursprüngliche Hypostase des Allvaters[125]. Closs, der bei Loki „das Unheimliche und Furchtbare seines Wesens, doch nicht radikal Böses" betont[126], zieht eine Parallele zwischen dem diebischen Loki und dem stehlenden iranischen *Frahrasyan* (Yašt 19: 56)[127]. Anna Birgitta Rooth vermutet, aufgrund des späteren volkskundlichen Materials, den Ursprung der Loki-Gestalt in der Spinne[128], was wenig Anklang gefunden hat[129]. Anne Holtsmark, die früher über Loki in *Þjóðólfs Haustlǫng* gehandelt hat (1949), deutet in einer späteren Besprechung auf die, wie es ihr scheint, unlöslichen Rätsel in Lokis Wesen hin[130]. Turville-Petre, der das Loki-Problem ziemlich ausführlich erörtert[131], faßt zusammen: Loki „is associated particularly with Hœnir... and with Odinn, of whom in the days of old he was fosterbrother"[132].

Die Quellen, von Haustl. bis zu den mittelalterlichen Märchen und Liedern, enthalten viele Geschichten mit Loki als Hauptperson[133]. Wir wählen eine nicht allzu gewöhnliche davon aus[134]. Freyja hat von vier Zwergen einen Schmuck bekommen und dafür mit jedem von ihnen eine Nacht verbracht. Odin, ihr eigentlicher Liebhaber, wird zornig und befiehlt dem Loki, das Geschmeide zu holen.

Er ging zu Freyjas Kemenate, aber sie war abgeschlossen... Da wurde er eine Fliege. Er flog um alle Schlösser herum und an alle Fugen entlang, aber er fand keinen Zwischenraum, um hineinzukommen. Ganz oben am Giebeldach fand er ein Loch, nicht größer als ein Nadelstich. Dadurch kroch er hinein. Innen angelangt, riß er die Augen auf, um nachzusehen, ob einige wach seien, aber er entdeckte, daß alle in der Kammer schliefen. Er fliegt zu Freyjas Bett und nimmt wahr, daß sie den Schmuck um ihren Hals hat, die Nadeln nach unten. Loki wird dann ein Floh. Er setzt sich auf Freyjas Wange und beißt sie, so daß Freyja erwacht; sie dreht sich um und schläft wieder ein. Loki legt dann die angenommene Flohgestalt wieder ab, schnallt ihr den Schmuck ab, schließt die Tür auf, fährt fort und übergibt ihn Odin.

114 *Högstedt* aaO 127. So auch *F. Ström* 61.
115 *J. Pokorny,* IgEWb, I, Bern 1959, 525 f. Ohne Begründung lehnt *Dumézil* diese Etymologie ab (Loki 1959, XX und 228, Anm. 101a).
116 *K. F. Johansson* 1910, 10. Siehe Rgv. VII, 36: 9 und 100: 4, X, 184: 1.
117 *Å. V. Ström* 1967b, 183–194.
118 Übersetzung nach *Widengren,* Iranische Geisteswelt, Baden-Baden 1961, 76. Vgl. *Hartman* 1953, 68.
119 *W. Mannhardt,* Germanische Mythen, Berlin 1858, 255. Vgl. dazu *Högstedt* aaO 125.
120 *Celander,* Lokes mytiska ursprung, Språkvet. sällsk. i Uppsala förhandlingar 1906–1909, Uppsala 1911, 18–140.
121 *de Vries* 1933, 253 (mit „primitiven" Vergleichungen, 254–265).
122 *Krogmann,* Loki, APhSc, 12, 1938, 59–70. Als erster setzt *Krogmann* durch etymologische Ausführungen *Lóðurr* = *Logaþore* = *Loki* (60–69).
123 *Dumézil,* Loki, 1959, 183–200.
124 *Dumézil,* Loki, 1959, 218–230 (vgl. o. S. 126 über Hönir).
125 *F. Ström,* Loki. Ein mythologisches Problem (= GUÅ 62: 8), Göteborg 1956, 85.
126 *A. Closs,* Loki und die germanische Frömmigkeit, Kairos, 2, 1960, 100.
127 *Closs* aaO 93. Korrekte Transskription ist *Fraŋrasyan.*
128 *Rooth* 1961, 188 und 248.
129 Z. B. *Turville-Petre* 1964, 141: „The tales contribute little to the pagan conceptions of Loki." Vgl. *H. E. Davidson,* Folklore, 73–74, 1963, 204 f.
130 *Holtsmark,* Loki – en omstridt skikkelse i nordisk mytologi, MoM, 1962, 81–89. Vgl. *H. Sperber,* Der Name Loki, in: Saga och sed, 1962, 48–63, der den Namen aus *lukan,* Fachwort der Fischersprache für „Verschließen des Netzes", ableitet, was auf Lokis Tücke hindeuten könnte (61).
131 *Turville-Petre* 1964, 126–146, 303 f.
132 *Turville-Petre* 1964, 132.
133 Gesammelt von *Dumézil,* Loki, 1948, 23–79 (Loki, 1959, 7–52) und *F. Ström* (s. Anm. 125), 10–49.
134 Von *F. Ström* nur referiert (45 f). *Rooth* gibt einen buchstabengetreuen unnormalisierten Text aus Flat. und dazu ein kurzes Referat (1961, 48–50).

Als Freyja das Gestohlene zurückfordert, weigert sich Odin,

„wenn du es nicht so anstellst, daß die zwei Könige, deren jedem zwanzig Könige dienen, sich entzweien und versprechen, daß sie sofort gegeneinander kämpfen wollen". Freyja bejahte das und empfing den Schmuck zurück.

(Sǫrl., Flat. I, 229 [S. 276])

Hier wie in den übrigen Texten treten Lokis Eigenschaften und Fähigkeiten ganz klar zutage: Er ist ein Dieb, er arbeitet für Odin, er kann seine Gestalt wechseln und in die Luft fliegen, er hat „impulsive Intelligenz". *Sǫrlaþáttr* zeigt auch Odins Lust am Zwiespalt – von Freyja gewissermaßen geteilt[135]. Wenn Odin *bǫlverkr* ist, wird Loki *bǫlvasmiðr*, „Ränkeschmied" (Ls. 41), genannt, und es wird gesagt, daß er „das meiste des Bösen bewirkt" *(flestu illu ræðr*, Gylf. 42 [S. 66]).

Die schlimmste Tat Lokis war der Mord an Baldr, von dem wir später handeln werden (s. S. 157 f). Auch hier gleicht er Odin. Dafür wurde er in einer Weise gestraft, zu der wir wenigstens eine von der Forschung bemerkte indogermanische Parallele haben[136]. Dazu kann der an den Berg *Damāvand* gebundene iranische *Aždahāk* gestellt werden (Bund. 29: 9[137]), der parallel mit *Frahrasyan* genannt wird (Yašt 19: 92 f).

Die Forschung scheint sich also darüber einig zu sein, daß Hönir und Loki beide mit Odin, dem Himmelsgott, nahe verwandt sind, obwohl sie untereinander sehr verschieden auftreten. Sie sind beide Hypostasen Odins[138]. Nun knüpfen wir an eine phänomenologische Tatsache an: „Der Himmelsgott kann sich in seine zwei Aspekte teilen, die sich als seine gute und böse Seite mehr oder weniger hypostasiert gegenüber stehen."[139] Obschon wir den Ausdruck Aspekt in der dumézilschen Bedeutung „gegenüberstehende Typen einer Götterfunktion"[140] verwenden, können wir Widengrens Begriffsbestimmung übernehmen und brauchen nur das Wort „Aspekt" gegen „Seite" auszutauschen.

Odin ist mit ir. *Vayu* zusammenzustellen (s. S. 121). Dieser „ist durch den im Himmelsgottglauben üblichen Prozeß in seine beiden Aspekte [Seiten] gespalten"[141]. Daraufhin können wir auf Grund des im vorhergehenden Ausgeführten die These aufstellen: Hönir ist die abgespaltene helle Seite von Odin. Er gibt den Neugeborenen Vernunft (Vsp. 18) und repräsentiert die tiefe, nachdenkende Intelligenz und Weisheit (Ys. 4) sowie die priesterliche Betätigung (Vsp. 63). Loki ist die abgespaltene dunkle Seite Odins. Er ist unzuverlässig, besitzt eine impulsive Intelligenz, ist jedoch obszön, diebisch und würgerisch, auch gegen Freunde.

135 Hier können wir vielleicht *Closs'* Parallele mit *Frahrasyan* ein wenig weiterführen. Dieser ist, wie Loki, bald *aša*-freundlich (rechtschaffen), bald frecher Dieb (Yašt 19: 55–64 verglichen mit 19: 93), und er macht eine Luftreise. Der Kampf gilt dem „Götterglanz" *(χᵘarənah)*, der hier mit dem umstrittenen *Brisinga-men* zusammengestellt werden kann. *Frahrasyan (Afrāsyāþ)* ist „der Widerpart des Herrschers" *(Widengren* 1965, 43). Er hat den *kavi Syāvaršan* getötet (19: 77). Darüber *H. S. Nyberg*, Die Religionen des alten Iran, Leipzig 1938, 257 f.

136 Die Strafe des Promethus (Hesiod. Theog. 521–525), die viele Ähnlichkeiten mit der Lokis hat (vgl. u. S. 159 und *Rydberg* 1889, 199 f).

137 Dazu *Å. V. Ström* 1967b, 189.

138 So über Hönir und Lodur in Vsp. 17 *Fr. von der Leyen*, Die Götter der Germanen, München 1938, 268. Loki ist „a kind of shadow of Odin" *(Ellis–Davidson* 1964, 181).

139 *G. Widengren* 1969a, 51.

140 *Dumézil* 1958b, 62–67. Vgl. den Buchtitel in *Ders.*, Aspects . . ., 1956.

Ein Gott „du groupe d'Óðinn"[142] steht noch aus: *Bragi.* Dieser „is no more than a reflexion of Odin"[143]. Er wird Grm. 44 als der beste der Skalden, in Ls. pros. Einl. mit seiner Frau Idun und 11–16 und 18 in einer Wechselscheltrede (mit Idun) gegen Loki erwähnt. In der skaldischen Poesie empfängt er in Valhall (Eyv. sk. Hák. 14), und in dem anonymen Eiriksmál (9. Jh.) 4 wird er *enn horski Bragi*, „der weise B.", genannt[144]. Man hat den Namen aus *bragr*, „der Vornehmste" (ags. *brego*, „Fürst"), abgeleitet[145], aber besser dürfte es sein, den Namen Bragi mit skr. *brāhman*, lat. *flamen*, alle drei aus idg. **bhlaghsmen*, zusammenzustellen[146]. *Bragi* i s t also das personifizierte Dichterwort, die abgespaltene künstlerische Seite Odins. In SnE nimmt Bragi auch eine wirkliche Hochgott-Funktion ein: er sitzt beim Gastmahl für Ägir neben dem Ehrengast und führt während der ganzen Zeit Weisheitsgespräche mit ihm (Sksk. 1, vgl. Gylf. 26). Er ist „Gott des lebenspendenden Wortes"[147], wie der indische Brahmā (Nom.) „der erste Dichter" (Bhāgavata purāṇa 1:1:1) ist.

D. Der zweite Aspekt der Herrschaft

Týr, dessen Name eigentlich das Apellativum *týr*, pl. *tivar* < idg. **deiu̯os* ist, vertritt den anderen Aspekt der Herrscherfunktion. Ähnlich wie die altindische Religion einen dunklen Himmelsgott, *Varuṇa*, und einen hellen, *Mitra*, kennt[148] und wie die römische Heldengeschichte von einem Etrusker-Besieger mit einem Auge *(Horatius Cocles)* und einem mit einer Hand *(Mucius Scaevola)* erzählt[149], stellt der nordische Mythos dem dunklen, einäugigen Odin den einarmigen Tyr, dessen Name „der Leuchtende, Glänzende" bedeutet, zur Seite. Von dem irischen Gott *Nuadu* heißt es mit einer auch aus dem 2. Merseburger Spruch bekannten Formel, daß ihm seine Hand von einem

141 *Widengren* 1969a, 59 f. Vgl. *Ders.* 1965, 17.

142 *Dumézil* 1958b, 72.

143 *Ellis–Davidson* 1964, 164.

144 Texte: *Kock* 36 und 89.

145 So CIV, 75; *O. Nordland*, in: KLex 2, 194 f.

146 *Dumézil* 1949, 26–29. *de Vries* gibt beide Erklärungen alternativ (AnEWb 1961, 52 f).

147 *de Vries* 1957, 274.

148 *Gonda* 1960, 82; *Dumézil* 1958b, 62–64.

149 *Dumézil* 1949, 163–169; 1959, 71–74.

gewissen *Sreng mac Sengainn* abgeschlagen, jedoch durch eine geschickt gemachte silberne Hand ersetzt worden sei[150], und *Savitar* in Indien erhielt Goldhände an Stelle der abgeschnittenen (Kauṣ. brāhm. VI, 13[151]).

Tyr wird als Sohn Odins und einer Riesin (Hym. 8 f) vorgestellt, aber die wichtigste seiner Mythen gilt seiner Hand. Es heißt:

handar innar hægri	Deiner rechten Hand
mun ek hinnar geta,	muß ich hier gedenken,
er þér sleit Fenrir frá.	die dir Fenrir entriß.

(Ls. 38)

Bei einer Vereinbarung zwischen den Asen und dem Fenriswolf legt Tyr seine Hand in das Maul des letzteren, dieser beißt sie ihm ab (Gylf. 25 [S. 48]; 34 [S. 55]); deshalb wird er *einhendr* (Gylf. 25 [S. 48]) oder *einhenda-áss* (Sksk. 17 [S. 129]), „einarmiger (Gott)", genannt.

Auch bei Tyr macht sich die Verschiebung (s. o. S. 118) geltend: er ist der Gott des Streites, der „nimmer Gutes mit zweien zu führen *(bera tilt með tveim)* vermag" (Ls. 38), so daß er kein Friedensstifter *(sættir manna)* genannt werden kann, jedoch „über Sieg in Kämpfen herrscht" (Gylf. 25). Im Kampf soll man seinen Namen zweimal nennen (*nefna tysvar Tý*, Sd. 6), was exakt in dem nordischen Hawick-Ruf geschieht (s. o. S. 103).

Ortsnamen mit Tyr finden sich am häufigsten in Dänemark und Südschweden, während *Ull* mehr in Norwegen und Mittelschweden verehrt worden zu sein scheint[152]. Der Name Ull ist seit 1851 mit got. *wulþus*, „Herrlichkeit", zusammengestellt und als „der Herrliche" gedeutet worden[153].

K. F. Johansson hat die sprachliche Begründung sichergestellt: idg. **wḷtro-* > ai. *Vṛtra* und ags. *wuldor*, „Glanz"[154], und I. Lindquist zieht den Mannesnamen der Torsbjærg-Zwinge (um 300), wlþuþewaʀ, *Wulþuþewaʀ*, „der glanzvolle Diener hat"[155] (oder warum nicht „Diener Ulls"?), heran. Mit *tu-* Suffix wie *Óðr* und *Njǫrðr* gebildet, wechselt *Ullr* – **Ullinn* wie *Óðr* – *Óðinn*[156].

Saxo, der Tyr überhaupt nicht kennt, erzählt uns eine Geschichte von Ull: Nachdem Odin von den Göttern abgesetzt worden ist, wird Ollerus „nicht nur in seine königliche, sondern auch in seine göttliche Würde" (non solum in regni, sed etiam in divinitatis infulas, III, 4: 10) eingesetzt. Nach zehn Jahren erbarmten sich die Götter über Odin und ließen ihn zurückkehren. Ull floh

150 *de Vries* 1961a, 101, vgl. 103.
151 *Dumézil*, Mitra-Varuna, Paris 1948, 194–199. *Buchholz* behauptet (1968b, 133) nach *de Vries* (1957, 23), der *Grimm* (1953, XLI) zitiert, daß der Hand-Mythus Sūrya galt!
152 *de Vries* 1957, 19 f, 154–156.
153 So *Eric Elgqvist*, Ullvi och Ullinshov, Studier rörande Ull-kultens uppkomst och utbredning, Lund 1955, 70, wo die Beipflichtenden genannt werden.
154 *K. F. Johansson* 1917, 136–138.
155 *Lindquist* 1940, 52; *Elgqvist* aaO 54 f.
156 *de Vries* 1957, 159.

nach Schweden, wo er von den Dänen getötet wurde (4: 11 f). Liegt darin ein mit dem Befund der Ortsnamen übereinstimmendes Zeugnis von der Verehrung Ulls in (Süd-)Schweden und Dänemark vor?

In Grm. kommt Ull zweimal vor. Sein Saal heißt *Ýdalir* (Str. 5), „das Eibe- oder Bogen-Tal"[157], und es wird von „Ulls und aller Götter Gnade" *(Ullar hylli . . . ok allra goða*, Str. 42) gesprochen[158]. Akv. 30 werden starke Eide, unter ihnen der Eid „bei dem Ringe Ulls" *(at hringi Ullar)* erwähnt. Von einem solchen gesetzlichen Eid hören wir in Háv. 110, Eyrb. 4 ([S. 8]), Kjaln. 2 [S. 7], Glúma 24 [S. 86], Lnb. H (268 [S. 313]) – und Angl. Chron. 876: *on þam hālgan bēage*, „bei dem heiligen Ring"[159]

Die sog. Verschiebung zeigt sich darin, daß Ulls „Name oft das Grundwort in Kriegerkenningen bildet"[160]. Daraus kommen wohl Snorris Beiwörter *bogmaðr*, „Bogenmann", Gylf. 31 [S. 48], *boga-áss, veiði-áss*, „Jagdgott", *skjaldar-áss*, „Schildgott" (Sksk. 14 [S. 135])[161]. Die Bezeichnungen *skíðfœrr*, „ski-tüchtig", Gylf. 31 [S. 48], und *ǫndur-áss*, „Skigott" (Sksk. 14 [S. 135]), beruhen auf Mißverständnissen[162].

Eine Reihe von Forschern meint, daß Tyr und Ull derselbe seien. Magnus Olsen hat, nach Andeutungen von Olrik, auf verschiedenen Wegen gezeigt, daß „Ull og Ty i Virkeligheden var en og samme Gud"[163]. K. F. Johansson drückt sich ein wenig unbestimmter aus: die geographische Verteilung der hierhergehörigen Ortsnamen „weist auf einen ursprünglich identischen Wechselgott hin"[164]. Wessén gibt eine befriedigende Erklärung des Doppelnamens: Ull ist eigentlich ein sog. *noa*-Name[165] für den mächtigen Gott, der sein Licht ausstrahlen läßt und dessen wahrer Name Tyr war. „Men han kunde också dyrkas under hederstiteln Ull. [166]

Nachdem man an der Identität von Tyr und Ull fast zwanzig Jahre lang stillschweigend vorübergegangen war oder diese sogar verneint hatte, trat Dumézil in mehreren Arbeiten aufs neue für die These ein[167]; hervorragende

157 Näheres *Elgqvist* aaO 55–58 und vor allem *I. Lindquist*, Eddornas bild av Ull – och guldhornens, NoB, 14, 1926, 83–85.
158 Vgl. den ai. Ausdruck viśve devāḥ (Ṛgv. VI, 52: 13 f, I, 89: 2).
159 S. u. S. 241 und *Elgqvist* aaO 64 f.
160 *de Vries* 1957, 153. – *Kenning* ist die gebräuchlichste Metapher (Bild) der germanischen, besonders der isländischen Dichtung. Durch eine Genitivverbindung wird die Funktion des Dinges oder das Benehmen des Menschen ausgemalt, z. B. „die Lohe des Schildes" = das Schwert, „der Schwinger des Schwertes" = der Krieger.
161 Siehe *H. Andersen* 1930–31, 83, und *Elgqvist* aaO 62–64.
162 Ull ist ein Weide- oder Jagdgott, und nur in Nord-Skandinavien, wo Ski für Weide und Kampf notwendig sind, hat man ihm solche zuerkannt *(I. Lindquist* 1926, 98–100). SnE in diesem Absatz nach *F. Jónsson* 1907.
163 *M. Olsen* 1915, 197. Das beanstandet *Lindquist* aufgrund der Deutung der Gallehushörner (1926, 102).
164 *K. F. Johansson* 1917, 139.
165 Siehe *J. Sahlgren*, NoB 1918, 23.
166 *Wessén* 1921, 115 f. Vgl. noch *Olrik–Ellekilde* 1951, 338.
167 *Dumézil* 1939, 37–41; *Ders.* Loki, 1948, 144–146 (Loki 1959, 77).

Forscher folgten ihm darin[168]. Die wichtigsten Gründe für die Gleichsetzung sind folgende:

1. Der wohlbezeugte Mythos von Tyrs Einhändigkeit stellt seine juristische Seite dar (besonders der Terminus *at vedi,* „zum Pfand", Gylf. 25 und 34) – dem entspricht, daß Ull in enger Beziehung zur Rechtsordnung und zum Thingfrieden steht[169].

2. Tyr wird in einem alten Skaldengedicht *bauga-Tyr,* „Ring-Tyr", genannt[170] – Ull besitzt ebenfalls einen Ring (Akv. 30).

3. Tyr streitet und verleiht Sieg – Ulls Name wird in Kriegskenningen verwendet; sein Schild und Bogen (vgl. *Ydalir)* werden oft erwähnt.

4. Tyr ist der Glänzende, Leuchtende – Ull der Herrliche.

5. Die Ortsnamen eines jeden ergänzen sich geographisch oder kommen „oft in einanders Nähe" vor[171].

Der langandauernde Streit über das dritte Glied der alten Eidesformel:

hjálpi mér svá Freyr ok	Hilf mir so Frey und Njord
Njǫrdr ok hinn almáttki áss	und der allmächtige Gott
	(Lnb. H 268 [S. 54])[172]

könnte gern so geschlichtet werden: der *almáttki áss,* der über die Eide wacht, ist *Tyr-Ull*[173].

2. *Der Gott der Stärke*

A. Der Typus

Thor (aisl. *þórr* < germ. **þu̇raR*[1], vgl. *þonar,* S. 86, und *þunor,* S. 103), vertritt mit Bravour die zweite Funktion. Sein Name ist ursprünglich kein nomen agentis („der Donnerer"), sondern Appellativum („der Donner")[2].

Es gibt überaus viele Mythen, Geschichten und Andeutungen über Thor[3].

168 *Ljungberg* 1947a: „Med all sannolikhet måste väsenslikhet antas föreligga mellan Tyr och Ull" (31); *de Vries* 1957: Ull wird „eine mit Týr fast identische Göttergestalt" (162).
169 *Wessén* 1924, 129.
170 Eyv.sk. Hák. 6 *(Kock* 35).
171 *de Vries* 1957, 160, Anm. 5.
172 *de Vries* zählt diejenigen auf, die für Odin bzw. für Thor eintreten (1957, 150, Anm. 2). *E. Segelberg* denkt, daß die Formel „might be modelled on Christian usage" (1972, 170 f).
173 So schon *Hermann Pálsson,* in: Skirnir, 1956, 187–192. Dagegen *Turville-Petre* 1958, 9 f.
1 So, statt früher **þunarah,* seit *Hj. Lindroth,* NoB, 4, 1916, 161–169 (s. *Ljungberg* 1947a, 36 f, AnEWb 618).
2 *Ljungberg* 1947a, 37.
3 *Ljungberg* zählt, nach Vorarbeiten von *Vigfússon* und *R. Meißner,* 136 Thorskenningen, Thorsheiti [„Heiti" meint im Isländischen ein typisches Eigenschaftswort] und Thorsepitheta (1947a, 201–225). – In christlicher Zeit hat Thor viele Eigen-

Wir müssen uns hier im großen und ganzen damit begnügen, diejenigen Eigenschaften Thors zu erwähnen, die mit denen Indras, des indischen Repräsentanten der zweiten Funktion, zusammenfallen oder sich berühren. Wie Indra die meisten ṛgvedischen Sūktas gewidmet sind[4], so ist Thor Hauptperson in fünf von den etwa 15 Götterliedern der Edda: Hrbl., Hym., þrk., Alv. und sachlich aber nicht formal in Ls. Der Vergleich ergibt folgendes:

1. Indra weist „die meisten anthropomorphen Züge auf"[5] mit seinem blonden Haar und Bart (Ṛgv. X, 96: 8) – genau dasselbe gilt für Thor, wenn er z. B. erwacht, sein Haar schüttelt und seinen Bart schwenkt (þrk. 1) oder wenn man ihn rotbärtig *(raudskeggjadr,* Flóam. 21 [S. 35]) nennt[6]. Dazu gehört Indras oft vermeldeter Durst nach Soma (Ṛgv. I, 32: 3, II, 12: 13, III, 48: 1–4), der mit Thors Trinkvermögen (Gylf. 46 [S. 78–80]) übereinstimmt.

2. Indra ist nicht, wie Varuṇa gelegentlich, „bösartig, grimmig oder unheimlich"[7] – und das trifft, im Gegensatz zu Odin, auch für Thor zu: er ist *verlida vinr,* „Freund der Menschen" (Hym. 11), *gegn,* „gerade, ehrlich", und *gagnsæll,* „durchschauend"[8] (Anon. Lv., 10. Jh.[9]), ja sogar „der Ernsthafte", wenn man *sǫnnungr* (þulur IV d) so deuten mag[10].

3. Indra und Varuṇa „s'adressent des propos aigres-doux", z. B. in Ṛgv. IV, 42, wo sie ihre Verdienste gegeneinander abgrenzen – wie Thor und Odin in Hrbl., was kein „conflit de cultes" bedeutet, sondern eine uralte Dialogform „pour faire mieux ressortir différentiellement les nature des deux ... d'une même structure théologique stable" ist[11].

4. Indra fährt mit einem bestimmten Wagen, der von Falben oder rötlichen Pferden gezogen wird (Ṛgv. VI, 24: 3; 40: 1 und 5; X, 44: 2). – Thor ist *Ǫku-þórr,* „Fahr-Thor" (Gylf. 21 [S. 44]; 44 [S. 70]), und wird *vagna verr,* „Wagenherr" (Alv. 3), oder *reidi-Týr* (Haustl. 20[12]), „Wagengott", genannt; sein Wagen wird jedoch von Böcken gezogen, so daß er die Namen *hafra dróttinn,* „Fürst der Böcke" (Hym. 20 und 31), oder *hafra njótr,* „Bockgenießer" (Húsdr. 3[13]), führt[14].

schaften dem Apostel Petrus verliehen *(Theodor Lohmann,* Petrus und der Wettergott, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 12, 1960, 112–136).
4 *Gonda* 1960, 53.
5 *Gonda* 1960, aaO.
6 Die Wikinger, die ihre Haare oft rot färbten, unterstellten ihre Züge Thor, wurden in Irland „Thors Volk" genannt und bauten in Kiew ein *Turova boznica,* einen „Thors Tempel" *(de Vries* 1960a, 86–88).
7 *Gonda* 1960, 54.
8 *Ljungberg* 1947a übersetzt „segerrik" (216).
9 Text: *Kock* 92, Str. 3.
10 Text: *Kock* 324, Übersetzung *Ljungberg* 1947a, 220.
11 *Dumézil* 1959b, 115. Andere Beispiele für ein Wetteifern auf dem Gebiete des Wissens bei *Kemble,* 1848, 113–118.
12 Text: *Kock* 12, wo die Lesart der Hs. in *reidar Týr* geändert wird. Aber auch Odin wird *vagna rúni,* „Freund der Wagen" (Sonat. 22, *Kock* 24), genannt.
13 Text: *Kock* 71.
14 *H. Andersen* 1930–31, 75–79.

5. Indra benutzt als Waffe die von einem niedrigeren Wesen, *Tvaṣṭar*, „dem Bildner“ oder „Werkmeister“[15], verfertigte Wurfkeule *(vajra*, Ṛgv. I, 32: 2)[16]. Neid und Wetteifer herrschen zwischen Tvaṣṭar und einer Handwerkergruppe, den *Ṛbhus*-Brüdern, die u. a. Indras zwei Falben und den Wagen der Aśvinau gemacht haben (Ṛgv. I, 20: 2 f; 161: 3–5). – Thor besitzt und führt den von dem Zwerg Sindri hergestellten keulen-ähnlichen Hammer *Mjǫllnir* (Vm. 51, Hym. 36, Ls. 57, 63, Þrk. 30)[17]. Sindri erschafft auch den Ring *Draupnir* für Odin und den Eber *Gullinbursti* für Frey. In Konkurrenz damit haben die Zwerge *Ivalda synir* (Grm. 43) drei Kleinodien geschmiedet und Odin den Speer *Gungnir*, Thor das neue goldene Haar der Siv und Frey das Schiff *Skidbladnir* geschenkt (Sksk. 44 [S. 158]). Auch andere indogermanische Parallelen zum Wettschmieden sind ausfindig gemacht worden[18]. Indras *vajra* kehrt wie ein Bumerang zum Gotte zurück (Mahābh. III, 310: 24), und dasselbe gilt von dem Wurfstein des irischen *Dagda*[19]. Mit dessen Keule hat *Mjǫllnir* weiter gemeinsam, daß er nicht nur im Dienst der Vernichtung, sondern auch des Lebens steht[20]: der Hammer kann die geschlachteten und sogar verzehrten Böcke wieder lebendig machen (Gylf. 44 [S. 70])[21], oder ein Brautpaar wird mit Thors Hammer geweiht (s. S. 241).

6. Indra braucht seine Keule vor allem im Kampf gegen die götterfeindlichen Mächte, besonders *Vṛtra*[22], der „als eine hand- und fußlose Schlange“ beschrieben wird[23], aber zugleich als „die kosmosfeindliche, eine geordnete und bewohnbare Welt nicht wollende Macht“ dargestellt ist[24]. – Die berühmtesten Mythen von Thor schildern sämtlich, wie der Kampfgott die Chaosmächte besiegt (vgl. Hrbl. 23): er zieht das Chaos-Meerwunder (isl. *Jǫrmungandr*, „der gewaltige Zauberstab“, oder *Midgardsormr*, „Midgardschlange“, Gylf. 34 [S. 51]) an der Angelschnur aus dem Meer heraus (Hym. 23 f, Ragnarsdr. 14–19, Húsdr. 3–6)[25], was noch auf Bildsteinen zu sehen ist[26]; er be-

15 *Gonda* 1960, 27.
16 Über die entsprechende Waffe *vazra* > *gurz* in Iran s. *Widengren* 1965, 45 und 330.
17 Darüber u. a. *P. Paulsen*, Axt und Kreuz im Nord- und Osteuropa, Bonn 1956; *H. R. Ellis Davidson*, Thor's Hammer, Folklore, 76, 1965, 1–15.
18 *Dumézil*, Jupiter, Mars, Quirinus, Paris 1941, 220–245.
19 *de Vries* 1957, 127.
20 *de Vries* 1961a, 38 f.
21 Vgl. *S. Wikander*, Tors bockar och patriarkernas kalv, Arv, 6, 1950, 90–99.
22 Über einen behaupteten Zusammenhang zwischen Dämonenerschlagung und Somaopfer s. *L. Buschardt*, Vṛtra. Det rituelle Dæmondrap i den vediske Somakult, København 1945.
23 *Gonda* 1960, 55.
24 *Gonda* 1960, 56.
25 Texte: *Kock* 2 und 71 f. Über diesen Mythus bei heidnischen Skalden und auf vorchristlichen Bildern s. *Otto Gschwantler*, Christus, Thor und die Midgardschlange, in: Festschr. Höfler I, 1968, 145–168, besonders 150 f.
26 Der Bildstein von Altuna, Uppland *(Davidson* 1969b, 65), und der von Hørdum in Ty, Dänemark (aaO 58).

sucht den Riesen *Útgarđaloki* (Gylf. 44–47 [S. 70–83])[27], dem es nur „durch Täuschungen und Zauberkunst“ *(međ vélum ok fjǫlkyngi*, Gylf. 48 [S. 83 f]) gelingt, unbesiegt zu bleiben, und erschlägt die Riesen Thrym (Þrk. 31 f) und Hymir (Hym. 37[28], Gylf. 48 [S. 86]) samt ihren ganzen Sippen.

7. Indra ist von den regenbringenden Sturmgöttern, den *Maruts*, begleitet, und der atmosphärische Ausdruck seines Kampfes sind Blitz und Donner, mit denen er in den *Brāhmaṇas* identifiziert wird[29]. – Thor steht rein sprachlich dreifach mit dem Donner in Zusammenhang: sein Name bedeutet ursprünglich Donner, seine Fahrt hat das nschw. Wort für Donner gegeben: **ās-ækia* > *åsekia* > *åska*[30]; das ndä. Wort *torden* ist n i c h t aus seinem Namen entwickelt (was **torsden* ergeben hätte), sondern aus dem alten Appelativum: **þunraR-dunja* > adä. *tordøn* (vgl. nschw. *tordön*) > *torden*[31]. In seiner Zusammenfassung der Eigenschaften der Götter sagt Adam:

Thor praesidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos imbresque ... gubernat.	Thor hat den Vorsitz in der Luft, er lenkt Donner und Blitz, gibt Winde und Regen.

(Adam IV, 26)

8. Indra ist merkwürdigerweise in den Augen der eigenen Verehrer ein Sünder, weil die Tötung *Vṛtras* zugleich als ein Verbrechen aufgefaßt wird, das Schuld und Furcht über den Gott bringt, so daß er zitternd fliehen muß (Ṛgv. I, 32: 14, Aitar. br. III, 15). In den Brāhmaṇas hat er viel auf dem Gewissen (Śat.br. IV, I: 3: 1–4), und später ist er (wie Herakles in Diodorus Sikulus IV, 10–38) einer dreifachen Sünde schuldig (Mārkaṇḍeya purāṇa V, 1–13[32]). – Thor wird zwar nicht selber in unseren Texten als schuldig dargestellt, aber von *Starkađr*, der ein nordischer Held der zweiten Funktion zu sein scheint (Gautr. 3–7 [S. 11–34], Saxo VI, 5–9, VII: 11 – VIII: 8)[33], wird gesagt, er solle drei Freveltaten *(níđingsverk*, Gautr. 7 [S. 29], exsecrabilia opera, Saxo VI, 5: 6) begehen, und dies geschieht auch[34]. Man streitet über

27 Hier stoßen wir vielleicht auf ein großes Mißverständnis Snorris: *Útgarđaloki* ist eigentlich Loki „expelled from Ásgard into Útgard ... after he had caused the murder of Baldr“ *(Turville-Petre* 1964, 138). Das geht aus Saxo VIII, 15: 7–10 (245 f) hervor.
28 *Fr. R. Schröder*, Das Hymirlied, ANF, 70, 1955, 1–40.
29 *Gonda* 1960, 59/60.
30 *Ljungberg* 1947a, 81.
31 SvEOb s. v. tordön und dön.
32 Vgl. *Dumézil* 1958b, 30 f. Ausführlicher *Buschardt* (s. o. Anm. 22), 84–94.
33 „Les héros odiniques, les Sigurđr, les Helgi, les Haraldr sont beaux, brillants, sociables, aimés, aristocrates, alors que le seul ‚héros de Þórr‘ que connaisse l'épopée, Starkađr, est de la race des géants, rébarbatif, brutal, errant et solitaire“ *(Dumézil* 1958b, 78). Vgl. *Ders.* 1956, 80 und 107–111.
34 *Turville-Petre* will, gegen *Dumézil*, Starkad zu einem Odinshelden machen (1964, 205–211), gesteht aber, daß „if he is an Óđinn-hero, he differs from others“ (206). Ich möchte die Sache lieber so sehen, daß das Leben des Starkad ein Streitfeld zwischen Odin und Thor wie in Hrbl. ist (s. o. S. 135, Punkt 3): in Gautr. tritt,

Starkads zweite Sünde[35], aber man ist sich darüber einig, daß er — wie Indra — drei Sünden begangen hat[36].

Einmal hat Thor seinen Hammer verloren. Der Mythos findet sich merkwürdigerweise nur in einem einzigen Text, der vielleicht von Snorri selbst verfaßten Thrymskviða[37]. Der Riese Thrym hat den Hammer gestohlen. Mit Lokis Hilfe holt Thor ihn mittels einer List zurück[38]: er verkleidet sich als Freia und schlägt die Riesen tot. Dies hat eine indogermanische Parallele darin, daß *Viṣṇu* als *Nārāyaṇa* nach dem Diebstahl des Unsterblichkeitstranks die Dämonen dadurch verblendet, daß er die Gestalt seiner schönen Frau *Lakṣmī* annimmt und, nachdem er das Gestohlene zurückgeholt hat, die Dämonen zerschmettert (Mahābh. I, 19)[39]. Noch eine Parallele könnte man in der sehr verwickelten Geschichte von Thors Kampf mit Hrungnir finden, die in all ihrer Märchenhaftigkeit ohne Zweifel uraltes Gut in sich birgt[40]. Ein Stück eines supponierten Hrungnirliedes könnte sich geradezu in der Thrymskvida verstecken[41]:

Bjǫrg brotnuðu.	Berge barsten,
brann jǫrð loga:	es brannte die Erde:
ók Óðins sonr	Odins Sohn fuhr
í jǫtunheima.	nach Riesenheim.

(Þrk. 21)

Dieser Riese hat ein Herz, *tindótt með III hornum* („dreickig mit spitzen Winkeln"[42], Sksk. 25 [S. 133]) (s. Abb. 9). Darin ähnelt er einer Reihe

außer Starkad, Hrosshárs-Grani (s. o. S. 125) auf, und Odin und Thor schaffen, in einer nächtlichen Vision, das Schicksal Starkads (7 [S. 28 f]). Bei Saxo kämpft Starcatherus in der Schlacht bei Brávellir auf Seiten der Schweden, während die Odinsinkarnation Bruno den dänischen Angriff leitet (VIII, 4: 3, 5).

35 *Dumézil* deutet auf seine Flucht (Saxo VIII, 5: 1), die an das römische regifugium erinnert, wo der Rex sacrorum nach vollendetem Opfer aus dem Comitium floh (*A. Grenier*, Les religions étrusque et romain, Collection „Mana", 2, Paris 1948, 99); *Turville-Petre* (1964, 209) findet einen anderen Fluchtfall in Norna-Gests þáttr, 7, und *de Vries* (1955, 281–297) sieht die Sünde im Mord an seinen Gästen und Schwägern (Saxo VI, 9: 17 f). *Dumézils* Antwort (1956, 107–111) hebt hervor, daß eben Thor die Gastgesetze beseitigt (Þrk. 31), wenn es Ehre und Dämonenmord gilt (109).

36 *de Vries* 1955, 289, 295; *Turville-Petre* 1964, 207.

37 So *P. Hallberg*, Om Þrymskviða, ANF, 69, 1954, 51–77. Vgl. *Federico Albano Leoni*, Sagas islandaises et statistique linguistique, ANF, 85, 1970, 138–162. Er meint, daß „les méthodes adoptées doivent être, pour ainsi dire, affinées rendues plus rigoureuses" (162).

38 Vgl. *Fr. R. Schröder*, Thors Hammerholung, PBB, 87, 1963, 3–42.

39 Vgl. Mars als Anna Perenna verkleidet (Ovid. Fasti III, 675–694) und dazu *Dumézil*, Le festin d'immortalité, Paris 1924, 22.

40 S. *Hermann Schneider*, Die Geschichte vom Riesen Hrungnir, in: Festschr. Genzmer, 1952, 200–210.

41 So *Schneider* aaO 210.

42 Übersetzung von *Schneider* aaO 208.



9 Ein aus drei Hörnern zusammengesetztes „Hrungnir-Herz" auf dem Runenstein von Snoldeslev, Seeland, 9. Jh.

überwundener Heldenfeinde mit drei Herzen, drei Köpfen usw.[43]. Gemeinindogermanisch ist auch, daß ein Splitter von Hrungnirs Wurfstein in Thors Stirn steckengeblieben ist (*stendr enn i hǫfði Þór*, Sksk. 26, vgl. Haustl. 19 und Ragnarsdr. 17[44]). Viele Züge dieses Mythos können zu den Initiationsriten gehört haben[45], und der Schluß der Geschichte spricht von dem Stern, der dann *Aurvandilstá* genannt ist (Sksk.). Der Name kehrt als *Horvendillus*, Hamlets Vater, bei Saxo (III, 76 f), *Earendel* bei Cynewulf, *Auriwandalo* bei den Langobarden, *Orentil* in Franken usw. wieder und geht auf germ. **auzo-wandiloz*, „der Morgenstern", zurück[46].

B. Die „Verschiebung"

Diese äußert sich hier so, daß Thor an den Fruchtbarkeitszügen der dritten Funktion teilhat. Adam fährt in seiner Beschreibung des Donnergottes (s. o. S. 137) fort:

... ventos imbresque serena et fruges gubernat.	... gibt Winde und Regen, heiteres Wetter und Fruchtbarkeit.

(Adam IV, 26)

43 Näheres s. *Dumézil* 1959b, 113.

44 Texte: *Kock* 2 und 12.

45 So *Dumézil* 1959b, 112 f; *de Vries* 1957, 136.

46 *Ward* 1968, 53. Vgl. *de Vries* 1957, 137 f; *Turville-Petre* 1964, 78.

Thors Kampf zeigt sich auch in dem Streit zwischen Winter- und Frühlingsmächten, und so ist er als Donner- und Regengott zugleich Fruchtbarkeitsgott geworden[47].

Thor ist Sohn der Erde *(Jarđar burr,* Ls. 58, Þrk. 1) oder *Jarđar sunr* (Haustl. 14)[48], und er ist wirklich, wie man heute in Schweden sagt, „jordnära", an der Scholle klebend. Er ist „auf allen Lebensgebieten der menschlichen Gesellschaft der göttliche Schirmherr geworden"[49]. Wenn Odin der Gott der Könige und Fürsten und Tyr-Ull der Gott der „Juristen" ist, so ist Thor ein Gott des schlichten Menschen – und wurde deshalb z. B. in Island so ungemein viel mehr als die anderen Götter verehrt. Dieser Gegensatz wird in dem früher (s. S. 121) angeführten Wort über die Toten (Hrbl. 24) deutlich. Es heißt *Þórr á þræla kyn,* aber man darf das Wort *þræll,* „Sklave", nicht pressen: wenn hier nicht überhaupt, wie de Vries vorgeschlagen hat, als ursprüngliche Form *karla* (gen. von *karlir,* „Männer der niedrigsten Klasse") zu lesen ist[50], so ist jedenfalls aufgrund der polemischen Situation mit einer „soziologischen" Übertreibung zu rechnen und demgemäß zu übersetzen: „Thor besitzt das gemeine Volk" oder sogar „die Gefolgsmänner"[51].

Der Fruchtbarkeitszug bei Thor tritt vor allem in dem mit ihm verknüpften Motiv des Weihens hervor. Schon auf der Nordendorfer Spange wird Donar wahrscheinlich **wigiþonar** genannt (s. S. 87), und daraus hat man seine Namen *Véorr* (Hym. 11) und *Vingþórr* (Þrk. 1, Alv. 8) herleiten wollen[52]. Fest steht, daß die Formel **þur uiki,** „Thor weihe", auf mehreren dänischen Runensteinen (Glavendrup, Virring und Sønder-Kirkeby) und einem schwedischen (Velanda) vorkommt[53]. Wenn Thor weiht, werden die Böcke wieder lebendig (Gylf. 44), und im Hochzeitsritual ist die Weihe im Namen Thors der Hauptpunkt (Þrk. 30). Hier „tritt der Fruchtbarkeitscharakter deutlich hervor"[54].

3. Die nährenden Götter

A. Das Paar

Bei einigen Skalden kommt in drei Kenningen die Mehrzahl *Nirđir,* plur. von *Njǫrđr,* vor. Einerseits lesen wir *hjǫr-Nirđir,* „Schwert-Helfer" (Þórarinn

47 *Ljungberg* 1947a, 189.
48 Text: *Kock* 11.
49 *de Vries* 1957, 147.
50 AaO 148, Anm. 2; *Dumézil* 1959b, 113 f.
51 *Widengren* setzt *þræll* = δοῦλος = skr. *bandaka,* „Gefolgsmann" (1969, 21, 50 f, 89). Vgl. *Höfler* 1934, 267–269.
52 S. *de Vries* 1957, 123.
53 *Ljungberg* 1947a, 121.
54 *Ljungberg* 1947a, 195.

máhlídingr oder svarti, 5), andererseits *æski-Nirđir,* „Wunsch-Helfer" (Hávardr halti 7, vgl. Str. 12: *viggja Njǫrđum handan),* drittens *hregg-Nirđir,* „Sturm-Helfer" (Grettir Lv. 9)[1]. Wir finden hier also die alte naharnavalische Göttin ganz lautgemäß *(Nerthus > Njǫrđr),* aber auffälligerweise in zwei, und zwar männliche, Götter umgewandelt. Wir behandeln beides der Reihe nach: a) die Doppelheit und b) die Männlichkeit.

a) Wie Mitra und Varuṇa im Ṛgv. zusammen mit einem Dual *Mitrā,* „die Mitras", genannt werden können (I, 14: 3, vgl. die Awesta-beeinflußte Form *Mitra* in V, 66: 6) und Castor und Pollux in Rom inschriftlich Castores heißen[2], so ist *Nirđir* offenbar eine Benennung der beiden nordischen Vanen *Njǫrđr* und germ. **frawjaz* > aisl. *Freyr,* aschw. *Frö.* Wessén hat darauf hingewiesen, daß das Zeitwort nach diesen beiden im Singular stehen kann[3]:

... Grjótbjǫrn	den Steinbären
of gœddan hefr	hat beschenkt
Freyr ok Njǫrđr	Frey und Njord
at féar afli.	mit vielem Vermögen.

(Arinbj. 17)[4]

Und ganz ähnlich in Egills *Eiriksnid:*

Folkmygi lát flœja,	den Volkszerstörer laß fliehen,
Freyr ok Njǫrdr, af jǫrđum[5]	Frey und Njord, aus der Erde!

Mit diesen beiden nordischen Dioskuren, die Odin zu *díar* einsetzte (Ys. 4), haben wir es auch bei den beiden *Haddingjar* zu tun, die Hdl. 23 *(tveir Haddingjar)* und Saxo V, 13: 4 *(duo Haddingi)* erwähnen und von denen auch zwei Sagen, *Heidreks*[6] und *Ǫrvar Odds*[7], zu erzählen wissen und die mit anderen dioskurischen Helden zusammenhängen[8]. Das archäologische Material ist eine wertvolle Stütze: auf dem in Dänemark gefundenen verlorengegangenen Gallehus-Horn und auf Stücken von Helmplatten aus Alt-Uppsala und Valsgärde in Uppland sieht man Männerpaare wie auf dem Sutton Hoo-Helm[9]. Viele der gefundenen tanzenden Götter (skr. *nṛti* bedeutet Tanz!)[10] treten als Paare[11] in Erscheinung.

Von einer heilbringenden Epiphanie der beiden Götter spricht *Hnikarr* = Odin:

1 Texte: *Kock* 60, 96 und 148.
2 *G. Wissowa,* Religion und Kultus der Römer, München 1912, 269.
3 *Wessén* 1924, 126 f.
4 Text: *Kock* 26.
5 Text: *Kock* 30, Str. 19.
6 *„tveir Haddingjar, ok unnu þeir báđir eins verk"* (Heiđr. 2 [4]).
7 Ǫrv. 29, 52.
8 *Dumézil* 1953, 118–123.
9 *Gelling–Davidson* 1969, 117 f; *W. Hartner* 1969, 8.
10 *Güntert* u. a. leiten Nerthus von der Wurzel *nṛt* ab (1919, 57 f).
11 *W. Holmquist,* The dancing Gods, Acta Archaeologica, 31, 1960, 101–127.

tvá þú lítr	zwei du erblickst
á tái standa	am Hausgange stehen
hróðrfúsa hali.	ruhmgierige Männer.

(Rm. 21)

So auch die Gǫngu-Hrolfs saga[12], während die Dioskuren bei Gregor von Tour, Hist. Franc. II, 37, Unheil bedeuten (christlich).

b) Der Übergang von der Göttin *Nerthus* zum Gotte *Njǫrðr* ist verschieden erklärt worden. De Vries ist der Ansicht, der Geschlechtswechsel hänge damit zusammen, daß „Wachstumsgottheiten wohl hermaphroditisch vorgestellt werden" und daß daraus sich „hier ein Mann, dort ein Weib entwickeln" kann[13]. Das stimmt ungefähr mit Widengrens Ausführungen überein, daß ein Geschlechtswechsel erfolgen kann, „ohne daß der eigentliche Charakter der Gottheit davon berührt zu werden braucht"[14]. Turville-Petre, der von der Hermaphroditenthese ausgeht[15], sagt später, daß Nerthus der Name eines göttlichen Paares sein könne, „who were husband and wife or brother and sister"[16] oder beides, weil Inzest als die gewöhnliche Eheform der Vanen behauptet wird (Ys. 3, Ls. 32 und 36). Zu beachten ist, daß einige Ortsnamen in Schweden wahrscheinlich von einer weiblichen Njord abgeleitet worden sind[17]. Am wichtigsten dürfte sein, daß wir im Norden mit einem männlichen dioskurischen Paar und einer weiblichen Gottheit zu rechnen haben.

B. Die Göttergestalten

Das Paar, Njord und Frey, das vermutlich als Brüder aufgetreten ist, kehrt jedoch in unseren Texten als Vater und Sohn wieder.

Njǫrðr wird als sehr reich *(auðigr)* dargestellt[18], als Geber der Güter. Er wohnt in *Nóatún* (Ys. 5, Gylf. 24), was „Schiffshof" bedeutet, und regiert den Wind (*ræðr fyrir gǫngu vinds,* Gylf. 23). Deshalb kann man ihn um eine gute Seefahrt anflehen (aaO) – ebenfalls ein Aspekt der nährenden Funktion.

Nachdem Njord zu den Asen gekommen war, konnte er nicht mehr eine Schwester als Gattin haben. Die Riesentochter, *Skaði* (s. u. S. 153 f), wählte ihn aus Versehen (Sksk. 3) als Gatten: sie durfte sich einen beliebigen Asen erküren, aber nur aufgrund des Betrachtens derer Füße. Sie glaubte, die schön-

12 Fs. 3, 241–246, vgl. *Ward* 1968, 41 und 80.
13 *de Vries* 1957, 165. *Dumézil* findet „l'indifférance du sexe" bei dem Seevolk (1955, 217–219).
14 *Widengren,* Hochgottglaube im alten Iran (UUÅ 1938: 6), Uppsala/Leipzig 1938, 170.
15 *Turville-Petre* 1964, 172.
16 *Turville-Petre* 1969, 254.
17 *Wessén* 1929, 107–109.
18 *„Njǫrðr inn auðgi"* (Ys. 4), *„Skúmr... auðigr sem Njǫrðr"* (Vatsd. 47 [130]), *„Hann er svá auðigr ok fésæll, at..."* (Gylf. 23).

sten Füße gehörten dem Baldr, aber es waren die des alten Njord. In Mahābh. III, 123–125, wählt *Sukanyā* unter dreien (ihr eigener und die Aśvinău) einen Mann, erkennt aber auf ähnlichem Wege *Chyavana,* ihren Gatten, wieder, ebenso wie Regnilda an einem in der Beinwunde des Haddingus-Njord vernarbten Ring diesen erkennt (Saxo I, 8: 13). Noch heute darf die orthodoxe indische Braut von ihrem künftigen Gatten beim Heiratsfest nur die große Zehe des rechten Fußes sehen[19]! Der Mythus dürfte also indogermanisch sein[20].

Freyr-Frö ist ein typischer Fruchtbarkeitsgott, der im Westnorden *Ingunar Freyr* (Ls. 43, Haustl. 10[21]), im Ostnorden *Yngvi Frö* (Ys. 10, vgl. SnE.prol., 11) genannt wurde und also mit *Ingwaz* identisch ist. Bei Saxo heißt er teils *Frø* (I, 8: 12, III, 2: 13), teils *Frotho* (II, 1–4)[22], wie bei Snorri *Fróði* (Sksk. 53), bei Adam *Fricco* (IV, 26 f)[23]. Keiner dieser Namen ist ein ursprünglicher Göttername. **Fraujaz* und **Fraujō,* „Herr", und „Herrin", waren, meint Kuhn, Beinamen, um die beiden **Nerþuz,* den Gott und die Göttin, unterscheiden zu können, und daraus wurden dann selbständige Götter, *Freyr* und *Freia*[24]. *Fróði* bedeutet hier nicht „der Weise", sondern „der von Lebenskraft Erfüllte"[25].

Snorri beschreibt kurz und klar das Wesen Freys:

hann ræðr fyrir regni ok skini sólar ok þar með ávexti jarðar, ok á hann er gott at heita til árs ok friðar[26]; hann ræðr ok fésælu manna.	er beherrscht Regen und Sonnenschein und damit die Saat der Erde, und es ist gut, ihn zu verehren, damit er [ein neues] Jahr und Frieden schaffe; er beherrscht auch den Reichtum der Menschen.

(Gylf. 24)

Adam erklärt, daß Frö den Menschen „Frieden und Wollust" (pax voluptasque, IV, 26: 3) gibt und daß man ihm zur Hochzeit (si nuptiae celebrandae sunt, 27: 2) opfert. Eine der wenigen Freymythen (Skm., Gylf. 37) erzählt, daß Frey sich in Liebe zu dem schönen Riesenmädchen Gerd verzehrte und durch seinen Diener Skirnir mittels Gaben, Überredungsversuchen und Drohungen Anstalten traf, mit ihr nach neun Nächten im Hain Barri *(barr* = Korn) die heilige Hochzeit zu feiern – eine deutliche Anspielung auf das Reifen des Ge-

19 *S. Stevenson,* The Rites of the Twice-Born, Oxford 1920, 73.
20 Die Parallelen sind von *Dumézil,* Naissance d'archanges, Paris 1945, 177–180, angeführt (vgl. *Dumézil* 1953, 23 f) und von *de Vries* 1957, 175 f, aufgegriffen worden.
21 Text: *Kock* 10.
22 S. *K. Schier,* in: Festschr. Höfler II, 1968, 396, 407.
23 Die letzte Namensform kann unmöglich aus Fro oder Frö hergeleitet sein. *Wessén* glaubt an eine Verwechslung Adams mit Frigg (1924, 183–187), *Lindquist,* daß Adam as. *Fricco* aus aschw. **Friggi* (mask.) gemacht hat (1939, 31). Andere Vorschläge s. *de Vries* 1957, 188, Anm. 3.
24 *Kuhn* 1951, 44.
25 *E. A. Kock,* Notationes norrœnæ, 1–4 (= LUÅ, 1923–1941), § 1780.
26 Über diesen Ausdruck s. S. 234.

treides[27]. Eine parallele Geschichte ist uns in dem späten Fjǫlsv. erhalten, wo der göttliche Liebhaber selbst, *Svipdagr* (vgl. *Swæfdæg*, Angl. Chron., Whel. ms. 560), sich zur Welt der Riesen begibt, durch sein auf die Probe gestelltes Wissen (Str. 7–42) durchkommt und die schöne *Menglǫd*, „Schmuckfroh", zur Gattin erhält (Str. 48–50)[28]. Laut Hdl. 30 waren Frey und Gerd verheiratet.

Wir wissen ganz genau, wie man sich Frey in menschlicher Gestalt vorzustellen pflegte. Nach Adam wurde er in Uppsala „mit gewaltigem männlichen Glied" (cum ingenti priapo, IV, 26: 4) abgebildet, und so wird er auch auf einem in Rällinge, Ksp. Lunda, in Södermanland gefundenen Bronzebild aus der Wikingerzeit dargestellt[29]. Aber wie Odin (s. S. 123 f) war auch Frey teils von Tieren begleitet, teils wurde er selber in Tiergestalt gedacht:

a) Vornehmlich ist das *Schwein* Freys Tier. Von dem Zwerg Brokki wurde ihm der Eber *Gullinbursti* gemacht, der Nacht und Tag zu Luft und zu Lande laufen konnte (*mátti renna lopt ok lǫg nótt ok dag*, Sksk. 44, S. 160). Er wird von Ulf Uggason erwähnt (Húsdr. 7)[30].

In der Geschichte von den Königen *Adils* in Uppsala und *Rolf kraki* in Dänemark kommen mehrere Kostbarkeiten *(kostgripar)* vor: die Helme *Hildisvín*, „Kampfschwein", und *Hildigǫltr*, „Kampfeber", und der Ring *Svíagriss*, „Ferkel der Svear" (Sksk. 55) – ein Vergleich mit den dem angelsächsischen *Frēa* geheiligten Helmen und Bildern erweist den Zusammenhang der Schweinkleinodien mit Frey[31]. Dazu kommt der Juleber, der Frey geopfert wurde (HHv. 30 prosa, Heiðr. 10). Darüber ist folgendes zu sagen:

In den beiden eben erwähnten so ungleichen Texten wird erzählt, daß man am Julabend Gelübde ablegte unter Berührung eines in den Saal oder in die Stube geführten Schweines, das *sonargǫltr* hieß[32]. Die Heiðreks-Sage sagt darüber, daß es ein Frey-Opfer war *(blótaði Frey)*, daß der Eber als *sonarblót* geopfert wurde und daß man bei den Gelübden die Hand an die Borsten des Ebers legte. Hier handelt es sich – was Beck leider nicht erwähnt – um eine indogermanische Sitte. Agamemnons Diener

führten den Eber hervor und blieben nahe dem Fürsten.
... Gleich er die Erstlingsborsten des Ebers abschnitt, seine Hände
hebend an Zeus und schwur ...

(Hom. Il. XIX, 251, 254 f)[33]

27 Vgl. *M. Olsen*, MoM, 1, 1909, 20–34, und RHR, 48, 1927, 20–38. – *de Vries* sieht in Skm. nur „den späteren literarischen Widerhall einer mythischen Vorstellung, die den strahlenden Aufgang der Sonne im Frühling ausdrücken soll" (1957, 181).
28 Text: Edda³, 308 f.
29 *Bernhard Salin*, Några ord om en Fröbild, in: Festschr. Montelius, Stockholm 1913, 405 f. Vgl. *B. Einerstam*, Notes on Phallic Figures and Stones in Scandinavia, Ethnos, 21, 1956, 85–94.
30 Text: *Kock* 72. Über keltische Parallelen s. *Beck* 1965, 119 f.
31 Darüber *Beck* 1965, 6–8.
32 Über den ganzen Komplex s. *Beck* 1965, 177–182, Kap. „Der Eber und die Heitstrenging".
33 Ein Scholion zu dieser Stelle stellt sie in den größeren Kreis der *sautrāmanī* in

Das Wort *sonargǫltr* wurde früher (mit langem ó) mit Sühne-Eber übersetzt (so CIV), wird jetzt aber mit langob. *sonorpair*, „Zuchteber", fränk. *sonesti*, „Herde" (z. B. von Rindern, Lex Salica) zusammengestellt (AnEWb) und so durch „Zuchteber"[34] oder „Leiteber"[35] wiedergegeben. Man findet aber auch die Zusammenstellung *sonardreyri* in Gðr. II, 21 und Hdl. 38, wo es mit „Eberblut" übersetzt werden muß[36], und dann folgt *sonarblót* = Eberopfer an Frey (Heiðr. 10 [S. 54], Ys. 18).

Noch heute ist das Weihnachtsferkel, das wenigstens in schwedischen Häusern nicht fehlt, ein Erbe des Julebers, der ein Opfer an Frey und zugleich eine Erscheinungsform Freys war.

b) Das *Pferd* war ebenfalls Frey heilig. In Altindien und Iran galten die Pferdeopfer Mithra und der Sonne[37]. Der nordische Frey „beherrscht den Sonnenschein" (Gylf. 24). Ihm werden deshalb die Pferde geweiht: wir hören von einem *Freyfaxi*, „Freypferd", das ein gewisser Faxa-Brandr besaß (Vatsd. 34), und einem anderen, das Hrafnkel und Frey „con una curiosa forma di comproprietà"[38] zusammen hatten (Hrafnk. 3). Als das Pferd dem Gott geopfert werden sollte, sagten die Töter:

sá taki við honum er hann á. — Der nehme ihn, der ihn besitzt.

(Hrafnk. 15)[39]

König Olaf Tryggvason reitet auf einem dem Frey geheiligten Pferd in dem Nidaroser Tempelbezirk herum, um zu zeigen, daß Frey ihn nicht zu strafen vermag (OT, Flat. I, 332, S. 400 f), und um auf diese Weise das Christentum im Tröndelag zu stärken.

Ein schönes Beispiel des *sjálfr sjálfum*-Motives finden wir in dem an das indische *aśvamedha*-Opfer erinnernden *Vǫlsi-Ritus*, der noch in der Missionszeit in Norwegen vollzogen wurde (OH, Flat. II, 265 f, S. 331–335)[40]. Ein

Indien und *suovetaurilia* in Rom *(Dumézil* 1947, 137) hinein. Damit verwandt ist das Opfer der porca praecidanea, wo das Schwein den Mächten der dritten Funktion geopfert wurde (aaO 143 und 148 f).
34 *Olrik–Ellekilde* 1951, 165.
35 *Grønbech* 1939, 170; *de Vries* 1956, 367: *Turville-Petre* 1969, 263.
36 *Sonar* „er vist med rette (af *Sievers)* tolket som ‚galt' (og egl. forkortet for sonargaltar" *(F. Jónsson* 1932, 152, Anm. 9). Vgl. *E. Sievers*, PBB, 16, 1892, 540–544.
37 *Gonda* 1960, 172; *Widengren* 1965, 128 und 184.
38 *Scovazzi* 1960, 16. Über seine Meinung von der Echtheit der Sage s. o. S. 35.
39 Darüber *Scovazzi* 1960, 32–34.
40 Die idg. Parallelen – *aśvamedha*, römisches *equus october (K. F. Johansson,* 1917, 108–123) und irischer Krönungsritus *(Gelling–Davidson* 1969, 91 f) – sowie der genuine Charakter des Fruchtbarkeitsritus bezeugen das hohe Alter der Vǫlsi-Zeremonie und widersprechen *de Vries*' unverständlicher Stellungnahme: „Diese Erzählung ist freilich jung und ganz als Element der Óláfssaga ins helga herausgearbeitet; in der drastisch-humoristischen Darstellung befinden sich sicherlich mehrere sekundäre Motive" (1957, 207). Ich kann an dieser Stelle nichts Humoristisches finden. *Grønbech* spricht vom *Vǫlsaþáttr* als „Beispiel christlicher Verspottung bäuerlicher Abgötterei" (1939, 264, vgl. 191).

Hengstphallos *(beytill, vingull)*, den die Hausmutter in ein Leinentuch, mit Lauch darin, gewickelt aufbewahrt, geht in der Familie von Hand zu Hand, während man der Reihe nach obszöne Verse rezitiert, von denen drei angeführt werden mögen:

2. *Hér megud sjá*	Hier könnt ihr sehen
heldr rǫskligan	ein sehr hurtiges Glied
vingul skorinn	von dem Pferdevater
af viggs fǫður.	abgeschnitten.
Þér er, ambátt,	Dir, Dienerin,
þessi vǫlsi	ist dieser Volsi
allódaufligr	sehr geschwind
innan læra.	zwischen den Schenkeln.
4. *Aukinn ert, Vǫlsi,*	Vergrößert bist du, Volsi,
ok upp of tekinn,	und hervorgeholt,
líni gæddr,	in Leinen gewickelt
en laukum studdr.	und von Lauch gestärkt.
Þiggi mǫrnir	Mornir empfange
þetta blæti!	dieses Opfer!
6. *Beri þér beytil*	Trag die Stachel
fyr brúdkonur!	zu den Jungfern.
Þær skulu vingul	Sie können heute abend
væta í aptan.	das Glied nässen.
Þiggi mǫrnir	Mornir empfange
þetta blæti!	dieses Opfer!

(Verse aus Vǫlsa þáttr)[41]

Diese Geschichte steht in den Quellen einzig da und ist viel behandelt worden. Was ist *mǫrnir* und wer ist Volsi?

Schon K. F. Johansson schrieb: „Wie *mǫrnir* sowohl ‚Schwert' und ‚Phallos' wie ‚Phallosgott' ist, so ist *vǫlse* ‚Phallos' und ‚Phallosgott', identisch mit Frøyr."[42] Auf Haustl. 6 und 12, Þórsdr. 7 gestützt, faßt Grønbech *mǫrnir* als Mehrzahl von *Mǫrn*, einem Namen Skadis[43], auf. Folke Ström arbeitet mit denselben Textstellen wie Grønbech, den er jedoch überhaupt nicht nennt[44], und kommt nach von Unwerth (1910) zu denselben Ergebnissen: *Mǫrn* ist *Skadi* und *mǫrnir* ist die Mehrzahl des Wortes[45]. Im Anschluß an Johansson, jedoch ohne dessen Auffassung von *mǫrnir* zu teilen, versucht F. Ström festzustellen, daß die Disen „phänomenologisch nicht von den *mǫrnir* der Volsi-Strophen geschieden werden können, deren prima inter pares Mǫrn-Skadi ist"[46].

Turville-Petre hat inzwischen wahrscheinlich gemacht, daß *mǫrn* weder als *o-*, *i-* noch *u*-Stamm eine weibliche Mehrzahl *mǫrnir* haben kann (diese müßte

41 Text: *Kock* II, 123. Vgl. Tormod Kolbrunarskald, Lv. 17 (*Kock* 136).
42 *Johansson* 1917, 121, Anm. 1.
43 *Grønbech* aaO 329 f.
44 „Nu finns – ehuru detta förhållande inte synes ha beaktats i diskussionen – faktiskt ordet *mǫrn* belagt i den hedniska poesien" (*F. Ström* 1954, 25).
45 *Olrik-Ellekilde* 167 f; *F. Ström* 1954, 23–25.
46 *F. Ström* 1954, 29.

marnar heißen), sondern daß *mǫrnir* eine männliche Einzahl sein dürfte. „*Mǫrnir* is recorded as a name for ‚sword' ... *Vingull, beytill, Vǫlsi, Mǫrnir* are all one and the same. The phallus is not only the emblem, but even the embodiment of the god of fertility, cum ingenti priapo."[47] Das ist also das Ergebnis: *Vǫlsi* ist Frey als Opfergabe und *Mǫrnir* Frey als Opferempfänger *(sjálfr sjálfum)*.

Strophe 4 enthält die Formel *líni en laukum*. Die Zwiebel (Lauch) ist ein altes Sinnbild des Lebens und der Zeugung. In Gdr. II: 2 ist Sigurdr *sem grœnn laukr ór grasi vaxinn*, „wie grüner Lauch, der im Grase wächst". Eine andere uralte Eddastelle (Sd. 8)[48] hat die Phrase *verpa lauki í lǫg*, „in den Labetrunk Lauch werfen" (in der Magie). Das Wort (laukaʀ) erscheint auf einer Reihe von dänischen Brakteaten[49], und auf einem beinernen Messer aus Fløksand in Norwegen aus dem 4. Jh. wird in urnordischen Runen „Leinen und Lauch" (lina laukaʀ) geschrieben[50].

c) Das *Schiff Skidbladnir*, das aus mehreren Stücken gemacht und zusammenfaltbar war, immer günstigen Wind hatte und sowohl über Land als auch über Meer segeln konnte, war die Gabe der *Ivalda synir* an Frey (Grm. 43, Sksk. 44, vgl. Gylf. 43). Sonst steht die Schiffahrt nicht so sehr zu Frey, sondern zu Njord in einem engen Verhältnis.

Jedoch ist Freys Verbindung mit dem Schiff wichtig. Schon lange hat man den Zusammenhang zwischen *Skidbladnir* und dem Kultschiff (vgl. o. S. 69 und 93) gesehen: „Man könnte sogar vermuten, daß es deshalb aus kleinen Holzteilen zusammengefügt ist, weil das auch der Fall war bei den für die Kultumzüge verwendeten Schiffen."[51] Ja, man könnte die Übereinstimmung noch weiter führen: wie *Skidbladnir* über Land und See fahren konnte, so waren die bei den Umzügen mitgeführten Schiffe noch in den Jahren 1133 und 1313 mit Rädern versehen[52]! Das Oseberg-Schiff, das für Seefahrt untauglich war, scheint als Kultschiff für Frey oder Freyja gedient zu haben[53]. „Das Schiff

47 *Turville-Petre* 1964, 257 f (so schon AnEWb 401).
48 So *F. Jónsson:* „Dette vers er aegte i digtet" (1932, 250) und ClV: „one of the oldest heathen poems" (s. v. signa). Ein Widerhall der alten hyperkritischen Töne *Mogks* und *Baetkes* dünken uns die Worte *Ernst Walters* zu sein: „Str. 8 fällt heraus" als „späte Zutat"! (in: Festschr. Baetke, 1966, 364).
49 *Jacobsen–Moltke,* Danmarks Runeinskrifter, Nr. 6, 24, 29, 63 und 67. Vgl. 57 und 80 (120–131).
50 Norges Indskrifter med de ældre runer, II: 1, 648–676; III, 264–266, und dazu *S. Eitrem,* „Lina laukar", in: Festschr. Kjær, Oslo 1924, 85–94; *Krause* 1966, 453–462, und *W. P. Lehmann,* Lín and laukr in the Edda, The Germanic Review, 30, Columbia, 1955, 163–171. Vgl. *Klingenberg* 1973, 73–75.
51 *de Vries* 1957, 178.
52 Siehe eine Schilderung in: Gesta Abbatum Trudonensium XII, 10–15. Text in: MGH, X, Berlin 1852, 309–312, und Londoner Annalen, I, 221. Dazu *O. Almgren* 1934, 18–33, und *Stumpfl* 1936, 125.
53 So *Brøgger* 1961, 127 und 129.

war der Gott."[54] Kann von hier aus vielleicht Licht auf eine schwierige Stelle in Islands Heidengesetz fallen?

þat var upphaf hinna heiðnu laga, at menn skyldu eigi hafa hǫfuðskip í haf, en ef þeir hefði, þá skyldi þeir af taka hǫfuð ... ok sigla eigi at landi með gapandi hǫfðum eða gínandi trjónum, svá at landvættir fælisk við[55].	Dies war der Anfang dieses heidnischen Gesetzes, daß Männer keine Schiffe mit [Drachen-]Köpfen haben sollten, und wenn sie solche hatten, den Kopf wegnehmen sollten ... und nicht ans Land mit offnen Mündern und aufgesperrten Mäulern segeln, damit die Landwichte nicht beunruhigt würden.

(Lnb.H. 268 [S. 313]; vgl. Þþox. Flat. I, 201 [S. 249])

Ein Schiff mit Drachenkopf w a r ein Gott und könnte darum die Mächte des Landes bedrohen.

Frey war nicht nur ein nährender Gott, sondern auch, wie Quirinus in Rom, ein Volksgott. Er ist

1. *fyrstr [er] folkum stýrir* (Húsdr. 7), „der Fürst, der die Völker lenkt"[56],
2. *ása jaðarr* (Ls. 35), „der Gipfel der Götter"[57],
3. *fólkvaldi goða* (Skm. 3), „Volksherr unter den Göttern"[58],
4. *blótguð Svía* (Flat. I, S. 339) oder *svíagoð* (Flat. III, S. 246), „der (Blot-)Gott der Svear"[59],
5. *veraldargoð* (Ys. 10; OT Flat. I, S. 403), was natürlich „Gott der Welt" meinen kann aber ursprünglich (< *verr*, Mann, + *ǫld*, Alter) „Gott der Generationen" bedeutet hat.

Freyr und *Fróði* (Saxo: *Frotho)* ist ein- und derselbe[60], dessen vollständiger Name eigentlich *Yngvi, freyr inn fróði*, „Ing, der fruchtbare Herr", gewesen ist[61]. Er ist Geber der *Fróða-friðr* (Ys. 10, Sksk. 53, vgl. Grt. 1–6, Vell. 18[62]), eines goldenen Zeitalters mit Frieden, Reichtum und Fruchtbarkeit.

Wenn man aber Frey aufgrund der zahlreichen Kriegerkenningen mit seinem Namen oder wegen seines Schwertes (Skm. 8 f) zu einem Kampfgott machen will[63], dann übersieht man einerseits, daß Freyr sein Schwert weggegeben

54 *B. Almgren* 1962, 60.
55 *Turville-Petre*, in: Festschr. Smith, 1963, 57 f.
56 Merkwürdigerweise übersetzt *Turville-Petre:* „he is said to rule the armies" (1964, 175) oder „something of a warrior" (1969, 254).
57 *de Vries:* „Herr der Asen" (1957, 177); *Turville-Petre:* „protector of the gods" (1964, 175), aber die Worte werden von seinem Vater Njord gesagt und können wörtlich wiedergegeben werden.
58 *de Vries:* „Schirmherr der Götter" (aaO); *Turville-Petre:* „ruler of the hosts of the gods" (aaO). Vgl. aber *folc-walda*, o. S. 104 Anm. 61.
59 Saxo verbindet immer Frø mit Schweden und den Svear (I, 8: 12, III, 2: 13, VIII, 3: 11, IX, 4: 1).
60 Darüber *de Vries* 1957, 185–187; *Turville-Petre* 1964, 169 f.
61 *Turville-Petre* 1964, 170.
62 Text: *Kock* 67.
63 So *de Vries* 1957, 177: „ein mutiger Krieger", und *Turville-Petre* 1964, 175: „a warrior and defender".

hat und deshalb waffenlos *(vápnlauss)* kämpfen mußte (Gylf. 37 [S. 60]), und erliegt andererseits einem Mißverständnis im Hinblick auf das Wesen der Kenninge und die Rolle des Schwertes im Rahmen der indogermanischen dritten Funktion[64].

4. Die weibliche Funktion

A. Die Gestalten der Göttinnen

Wir haben schon oben (s. S. 93 und 106) gesehen, daß es den Germanen schwerfiel, die Göttinnen auseinanderzuhalten. Dies gilt auch im Norden: die verschiedenen Gestalten sind, genau wie die indischen, abgesehen von *Uṣas*[1], wenig differenziert und weisen einander ähnliche Züge und Schicksale auf[2].

Frigg, die *Frea* der Langobarden und die *Frija* des Merseburger Spruches, ist die Gattin Odins (Vm. 1–4, Gylf. 9 und oft) und die Tochter von *Fjǫrgynn* (Gylf. 9), wird aber auch *Fjǫrgyns mær*, „Fjorgynns Mädchen" (Ls. 26), genannt; die weibliche Form des Namens, *Fjǫrgyn*, kommt der Mutter Thors zu (Vsp. 56, Hbl. 56). Das göttliche Paar *Fjǫrgynn – Fjǫrgyn* (wie *Fol-Fulla, Freyr-Freyja)* kann vielleicht mit dem indischen Regengott *Parjanya*, der mit Indra verknüpft ist (Mahābh. III, 32: 47)[3], und lit. *Perkunas*, lett. *Pērkūns* sprachlich zusammengestellt werden[4].

Frigg ist die um ihren Sohn (Vsp. 33) und ihren Gatten (Vsp. 53) trauernde Frau, die auch alles versucht, um Baldr zu schützen und ihn nach dem Tode aus dem Todesreich zurückzuführen (Gylf. 49 [87 f]).

Iðunn[5] hat auch ihren Mann in der ersten Funktion, *Bragi* (s. S. 131), ist aber vor allem wegen ihrer Verjüngungstätigkeit (Haustl. 8 f[6], Gylf. 26, Sksk. 1 und 22) bemerkenswert. Snorri sagt uns, die Medizin gegen Alter *(ellilyf*, Haustl. 9) seien Äpfel gewesen, die die Götter aßen und jung blieben.

Nun hat man angeführt, daß Haustl. keine Äpfel erwähnt, sondern daß diese auf einer Fehllesung Snorris *(ellilyf > eplilyf)* beruhten[7] und daß Äpfel im Norden erst durch die Apfelgärten der Mönche bekannt geworden seien[8]. Dagegen ist jedoch folgendes zu sagen:

64 Mahābh. I, 5270–74, II, 2463–65 und dazu *Dumézil*, in: Studi e Materiali di storia delle Religioni, 28, 1957, 1–9, und *Ders.* 1959b, 125 f.
1 *Gonda* 1960, 95.
2 *Dumézil* spricht von „une omnivalence féminine doublant la multiplicité des spécialistes masculins" (1958b, 60).
3 *Gonda* 1960, 51 und 228.
4 Diskussion und Literatur bei *de Vries* 1957, 274 f. Vgl. *Biezais* u. S. 339 f.
5 Die Etymologie ist unsicher, vielleicht am besten zu *id-*, „erneut" (vgl. lat. *et* und *iterum*, gr. ἔτι, got. *iþ*, „wenn"), also „die Erneuernde" (AnEWb 283).
6 Text: *Kock* 10.
7 *Schück* 1904, I, 162 f.
8 *H. Celander*, in: Festschr. Sahlgren, 1944, 426.

1. Das Wort *epli* kehrt in ahd. *apful* (germ. **apalja),* asl. *abluko,* lett. *ābuolis* usw. wieder und ist also vorgermanisch[9].

2. Äpfel sind in indogermanischen Mythen wohlbekannt: die Äpfel der Hesperiden, die Herakles holen sollte (Pausanias V, 18: 4), der Apfel der Eris mit der Aufschrift: „Die Schönste nehme ihn" (Hyginus, fabula 92)[10], Äpfel in irischen Sagen[11]. Das Motiv ist also uralt[12].

3. Es gibt keine Äpfel im Alten Testament vor dem Hohen Lied, wo sie als „Sinnbild der Fruchtbarkeit" durch indogermanischen Einfluß hineingekommen sind[13]. Das Motiv ist also exklusiv indogermanisch.

4. In Dags mosse sind rituell zerschnittene verkohlte Äpfel, größer als Wildäpfel, aus dem 20. Jh. v. Chr. gefunden worden[14]. Das Motiv ist also in Schweden seit der Steinzeit bekannt.

Siv, Thors Gattin, ist eine ziemlich individuelle Gestalt; ihr Name bedeutet „die Verwandte, die Gattin"[15]. Schon in dem Prolog zur Edda sagt Snorri:

Engi kann segja ætt Sifjar; hon var allra kvinna fegrst; hár hennar var sem gull[16].	Niemand kann das Geschlecht (= Familie, Abstammung) Sivs sagen; sie war die schönste Frau von allen; ihr Haar war wie Gold.

(SnE, prol. 9)

Sivs natürliches Haar *(haddr Sifjar,* Sksk. 41) hatte Loki abgeschoren (Sksk. 44). Er wurde deshalb *hárskadi Sifjar,* „Sivs Haarschädiger" (Sksk. 24), genannt, aber auch gezwungen, neues aus Gold herstellen zu lassen (Sksk. 44)[17]. Schon Uhland sah darin ein Bild des wogenden Getreidefeldes[18], was trotz de Vries im wesentlichen richtig sein dürfte[19]. Der zornige Riese Hrungnir droht in der Trunkenkeit, „alle Götter zu töten außer Freia und Siv" (Sksk. 25).

Thrud (isl. *Þrúdr)* war Thors und Sivs Tochter. Die Verwandtschaft umschreibt Eystein Valdason (10. Jh.): Thor ist *Sifjar rúni,* „Sivs Vertrauter" (Str. 1), und *fadir Þrúdar,* „Thruds Vater" (Str. 2)[20]. Der Name, der runisch

9 AnEWb 103.
10 *H. J. Rose,* A Handbook of Greek Mythology, London [6]1958, 216 und 106.
11 *S. Bugge,* Iduns Æbler, ANF, 5, 1889, 1–45; *Ellis–Davidson* 1964, 164–166.
12 S. *Güntert* 1919, 80.
13 *H. Ringgren,* in: Das Alte Testament Deutsch, 16: 2, Göttingen 1958, 11 verglichen mit 1 und 17. Es ist darauf hingewiesen, daß die Adam-Eva-Geschichte (1. Mos. 3: 2 f und 6) keinen Apfel kennt – es wird nur von *pəri,* „Frucht", gesprochen.
14 *Holmqvist* 1949, 17 und 41 (Bild).
15 *I. Lindquist* 1926, 86 f und 1939, 28 f; AnEWb 473.
16 Vgl. o. S. 136.
17 Kormak stellt das Haar *(haddr)* und Siv zusammen (Lv. 7. Text: *Kock* 43); dazu *Ljungberg* 1947a, 204 f.
18 *Uhland* 1868, 45; *Lindquist* setzt Siv = die Erde (1926, 87).
19 *de Vries:* „wohl zu Unrecht" (1957, 124); *Ljungberg:* „borttagandet och ditsättandet av Sifs hår hör samman med växtligheten" (1947a, 205).
20 Text: *Kock* 72 f.

vorkommt[21], bedeutet „Kraft", aber wahrscheinlich nicht die Wachstumskraft[22], sondern = *ásmegin,* „Götterkraft". Das Gedicht Alvíssmál handelt, ohne den Namen Thrud zu nennen, von des Zwergen *Alvíss* Bewerbung um die Tochter Thors (Str. 1–8)[23]. Er wird jedoch von der aufgehenden Sonne getötet (Str. 35).

Freia (isl. *Freyja,* aschw. *Fröja)* ist die nordische Hauptgöttin. Sie wird von Snorri *Vanadís* genannt (Gylf. 35, Sksk. 29), ein Name, der nicht nur ihre Zugehörigkeit zu den Vanen zu bezeichnen braucht, sondern der auch als „die Göttin der Begierde" aufgefaßt werden kann (vgl. o. S. 113). Ihre Tätigkeit wird so beschrieben:

Hon er nákvæmust *mǫnnum til á at heita . . .* *Henni líkadi vel mansǫngr;* *á hana er gott at heita til ásta.*	Ihr steht es am ehesten zu, von Männern verehrt zu werden . . . Sie hatte Liebesdichtung sehr gern; und es ist gut, sie in Liebessachen anzurufen.

(Gylf. 24)

Mansǫngr (mansǫngsvísa, Vatsd. 37, *mansǫngsdrápa,* Ǫlk.þ. 3 [S. 9]), „sexuelle Poesie", war in Island streng verboten! Liebeslieder an eine Frau zu dichten, *yrka mansǫng um konu,* führte zu *skóggangr,* Ächtung im Walde (s. S. 205. Grágás § 238)[24]. Von Freia selbst heißt es in der Edda:

Rannt at Œdi *ey þreyjandi,* *skutusk þér fleiri* *und fyrirskyrtu;* *hleypr þú, edlvina,* *úti á náttum,* *sem med hǫfrum* *Heidrún fari.*	Du ranntest nach Od(in)[25], immer dich sehnend (lüstern), und andere schlüpften dir unter die Schürze; du läufst, edle Freundin, draußen zur Nachtzeit, wie den Böcken Heidrun (die Ziege) nachrennt.

(Hdl. 47)

Freia wird deshalb von Einarr Skúlason *Óds bedvina,* „Odins Bettfreundin", genannt (Øxarfl. 2)[26], hat jedoch auch mit ihrem Bruder gebuhlt (Ls. 32) und legt ihre Oberschenkel um einen schönen Mann, der ihr Schmuck geschenkt hat *(svein in hvita . . . þú lagdir lær yfir,* Ls. 20). Ja, es heißt ganz offen:

Ása ok álfa, *er hér inni eru,* *hverr hefir þinn hór verid.*	Von Asen und Elfen, die hier drinnen sind, ist jeder dein Buhler gewesen.

(Ls. 30)

21 Afr. þuruþhild auf der Scheibenfibel von Friedberg, um 600 *(Krause* 1966, 281), þruþ auf dem Karlevi-Stein, Ksp. Vickleby, Öland (Sveriges Runinskrifter, I, Stockholm 1900–1906, 25 f).
22 So *Uhland* 1868, 48; *Ljungberg* unschlüssig (1947a, 196).
23 Dieser Mythus wird von *de Vries* und *Turville-Petre* überhaupt nicht erwähnt!
24 Text: Grágás II, 184.
25 *Ódr* zu *Ódinn* wie *Ullr-Ullinn* (anders *Philippson* 1953, 27 f).
26 Text: *Kock* 221.

Hier tritt deutlich die indogermanische Vorstellung von der Göttin, die mit allen Göttern des Systems in Verbindung steht (s. o. S. 53), in Erscheinung, aber eine besondere Stellung nimmt Freia zu Odin ein (vgl. *Sǫrlaþattr*, o. S. 129 f). Mit ihm teilt sie die Kunst der *Sejđ* (s. u. S. 259 f), die sie die Asen gelehrt hat (Ys. 4), und mit ihm zusammen empfängt sie die Gefallenen (Grm. 14, Gylf. 24), und wie er ist sie *meini blandin mjǫk*, „sehr mit Bösem gemischt" (Ls. 32, vgl. S. 122)[27]. Wie Odin reitet Freia zum Kampf (Gylf. 24), und auch sie herrscht über einen Aufenthaltsort für Tote (Eigla 78 [S. 244]).

Freia hat viele Namen (*á mǫrg nǫfn*, Gylf. 35 [S. 56]) und Erscheinungsformen. Sie wird *Mardǫll* (< *marr* + *þǫll*, See und Kiefer) und *Hǫrn* (vermutlich aus *Hǫrr*, „Flachs, < urn. **harwīnō)* genannt (Øxarfl. 1 und 3)[28]; diese Bezeichnungen spiegeln ihre Wachstumstätigkeit wider. Ortsnamen wie Härnösand und Härnevi (Ksp. in Uppland) zeigen, daß die ostnordische *Hörn* nur in Schweden bekannt war[29], während *Gefjon* oder *Gefn*, „Geberin", die dänische Entsprechung war. Snorri nennt beide Namen (Gylf. 35) und erzählt (nach Bragi, Ragnarsdr. 13)[30] ein Pflügemärchen von ihr (Gylf. 1). In der Edda kommt sie wahrscheinlich als *Gullveig* und *Menglǫđ* vor (s. o. S. 114 und 144).

Zu vielen Tieren steht Freia in Verbindung. Sie heißt *Sýr*, „Schwein" (Hallfr., Eiriksdr. 5[31], Gylf. 35), und sie reitet ein Schwein (*runi* und *gǫltr*, Hdl. 5) mit dem Namen „goldborstiges Kampfschwein" *(gullinburstí Hildisvíni)*; auch dieses ist von Zwergen, *Dáinn* und *Nabbi*, gemacht (Hdl. 7, vgl. Frey, o. S. 144)[32].

Freia wird von Skalden „Katzenbesitzerin" (*eigandi fressa*, Sksk. 29) genannt, und der Wagen, in dem sie fährt, wird von Katzen gezogen (Gylf. 24 und 49). Die Katze wurde vermutlich als das fruchtbarste Tier angesehen.

Oben haben wir gesehen, daß Freia mit der Ziege Heidrun zusammengestellt wurde. Sie wird auch in einer Kenning selbst Ziege genannt, und zwar im Rahmen der Beschreibung eines ungemein kalten Jahres:

... hǫfum inn sem Finnar	... wir haben, wie Finnen, drinnen
birkihind of bundit	die knospennagende Hindin (= Ziege)
brums at midju sumri.	mitten im Sommer angebunden.
	(Eyv. sk., Lv. 12)[33]

Hjalti Skeggjason hat auf dem Allthing 999 einen Spottvers auf Freia und Odin gedichtet, dessen erste Zeile zweifach übersetzt werden kann:

27 Über Freias Bösartigkeit (mit neuen Beispielen) s. *F. Ström* 1954, 47–49.
28 Text: *Kock* 221.
29 *de Vries* 1957, 331.
30 Text: *Kock* 2.
31 *Sýrar mey*, „Schweintochter" = Schmuck (Hallfr. 6 [156]. *Kock* 85 hat einen anderen Text.
32 *Turville-Petre* findet Freias Buhler als Schwein *(gǫltr)* in Hdl. 45 (1964, 176).
33 Text: *Kock* 40. Vgl. *F. Ström* (nach *M. Olsen)* 1954, 65.

Vilkat gođ geyja,	Ich will nicht Götter schelten[34] oder:
	Ich will nicht, daß Götter bellen[35],
grey þykkjumk Freyja.	eine Hündin dünkt mich Freia.
Æ mun annattveggja	Jedenfalls ist einer von ihnen
Óđinn grey eđa Freyja[36].	Hund, Odin oder Freia.

Freia besaß einen Schmuck *Brísings* oder namens *Brísing* (Gylf. 35, Sksk. 29). Ursprünglich wird Loki *Brísings girđiþjófr*, „Brisings Gürtel-Dieb" (Haustl. 9)[37], genannt; dieses setzt voraus, daß Brising ein Gürtel *(gjǫrđ)* ist, den Loki stiehlt. Später ist von einem *Brísingamen*, „Brisingschmuck" (SnE. Þrk. 13, 15, 19), die Rede, was mit dem angelsächsischen *Brōsinga mene* (s. o. S. 106) verglichen werden kann. Aber wir hören nirgends, wie er aussah. Mit Heimdallr (S. 159) hat Loki am Singastein (Sksk. 16) oder um den Singastein = Brisingastein (Húsdr. 2)[38] gekämpft. Freia selbst wird *Menglǫđ*, „Schmuckfroh", genannt (Gróg. 3, Fjǫlsv. 37 und 41)[39]. Erst bei *Sǫrlaþattr* (s. o. S. 129 f) dreht es sich ausdrücklich um ein Halsgeschmeide. Hinzugefügt sei aber, daß zahlreiche archäologische Funde zeigen, daß die Fruchtbarkeitsgöttin seit der jüngeren Steinzeit mit einer Halskette dargestellt worden ist[40]. Andererseits ist Freia bis weit in die moderne Zeit hinein als „die weiße Frau" (Berhta, Frau Holle und andere Gestalten) „tätig"[41].

Skađi, die Gattin Njords, ist eine interessante, oft übersehene Gestalt. Sie ist die Tochter des Riesen *Thjazi* (Hdl. 30, Haustl. 6 und 12[42]) und begibt sich nach *Ásgarđr*, um ihren von den Asen totgeschlagenen Vater zu rächen (Sksk. 3). Als Entschädigung boten ihr die Asen Njord zur Ehe (s. o. S. 142 f), aber dies mißlang: Skadi wollte nicht in Noatun am Meer wohnen; wir erfahren ihre Trennung von Tisch und Bett:

Þá fór Skađi upp á fjall ok byggđi í Þrymheimi[43]*, ok ferr hon mjǫk á skíđum ok međ boga ok skýtr dýr.*	So fuhr Skadi in die Hochgebirge und wohnte in Thrymheim, und sie läuft viel Ski und schießt Tiere mit Bogen.
	(Gylf. 23)

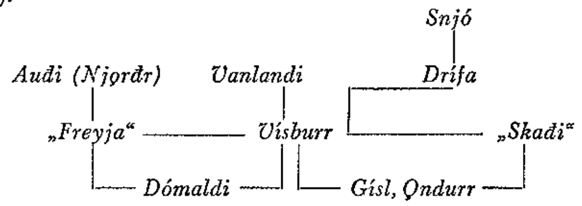
34 Die übliche Übersetzung, von *Ljungberg* 1940, 205 f, verteidigt.
35 Übersetzung von *Genzmer*, ANF, 44, 1928, 373, von *de Vries* 1957, 313, aufgenommen. Sinn: „Ich mag nicht bellende Götter". *Ljungberg* (oder besser: der Übersetzer *H. W. Schomerus)* zitiert *Genzmer* so: „Ich will nicht (d. w. s. ich kann nicht) dulden, die Götter anzubellen" (206, Anm.), was den entgegengesetzten Sinn ergibt!
36 Text: *Kock* 72.
37 Text: *Kock* 10.
38 Text: *Kock* 71.
39 Text: Edda[3] 298, 308 f.
40 „Alene hennes halskæde forteller, at hun er skjult i skiferhænge-smykkernes slanke form" *(Glob* 1965, 132).
41 *Grimm* 1953, 803–809; *Teudt* 1936, 136.
42 Text: *Kock* 10 f.
43 Hier wohnte *Þiazi* und später *Skađi* gemäß Grm. 11.

Sie wird deshalb skaldisch *ǫndurgoð* und *ǫndurdís*, „Ski-Göttin“ (Haustl. 7, Háleygj. 4)[44], genannt. Ihr Name wird am besten aus √**skađ*, gr. σκοτία, „Dunkelheit“, urn. **skađwia*, got. *skadus* und ahd. *scato* > Schatten, ags. *sceadu* > shadow, norw. *skodde* und westschw. *skadda*, „eisiger Schatten“, hergeleitet[45].

Die Mythen und diese Etymologie des Namens setzen eine dunkle Wintergöttin voraus[46]. Nun sieht man auf einem steinzeitlichen Felsbild in Rødøy in Trøndelag eine skilaufende Gestalt mit Hasenohren (s. Abb. 10)[47]. Skadi kann also die nordische Entsprechung der angelsächsischen *Hreda*, der Wintergöttin (s. S. 107), sein und lebt vielleicht in dem Osterhasen weiter. Sie herrschte, bis die Frühlingsgöttin am 17. März zur Macht kam[48].

Snorri kennt noch viele andere Göttinnen, unter ihnen *Vár* (Gylf. 35), von der er sagt, sie höre die Eide der Männer und die Abmachungen *(einkamál)* zwischen Männern und Frauen. Das Wort gehört zu ags. *wǣr*, ahd. *wāra*, „Vertrag“, lat. *verus*, air. *fír* und bedeutet „das als wahr ausgesprochene Wort im Männerkreis der Thinggemeinde“ und pl. *várar* „das in diesem Kreis feierlich gesprochene Gelübde“ (AnEWb 645).

44 Texte: *Kock* 10 und 37.
45 AnEWb 480, Punkt 2: 1; *Sahlgren*, OSU, 1951, 49.
46 *F. Ström* reduziert die Gruppe Njord-Skadi, Frey-Freia zu e i n e m Götterpaar und bezeichnet Skadi als „den winterlichen Aspekt der Fruchtbarkeitsgöttin“ (1954, 25). Was ist damit gemeint?
47 S. G. *Gjessing*, Nordenfjelske ristninger og malinger av den arktiske gruppe (=Instituttet for sammenlignende Kulturforskning, Ser. B., Skrifter XXX), Oslo 1936, 9 f.
48 Der Ynglingerkönig *Vísburr* in Uppsala hatte zwei Frauen: eine Tochter Audis des Reichen *(Auđi inn auđgi)*, die ihm die Söhne *Gísl*, „Skistab“, und *Ǫndurr*, „Ski“, gebar (vgl. Vísburs Mutter, Königin *Drífa*, „Wehe“, Tochter des Finnen *Snjó*, „Schnee“, Ys. 13), und weiter „eine andere“, die die Mutter *Dómaldis* wurde (Ys. 14). Tjodolf, auf dem Snorri aufbaut, hat die Namen der Söhne und des Schwiegervaters nicht, nennt aber den, der sein Erbe sucht *(meinþjóf)*, in der Einzahl (Yt. 4; *Kock* 4 f) statt Snorris *fóru þeir ... ok heimtu mund* („sie fuhren ... und holten das Erbe“). Wie in Rom Motive, die sich bei den idg. Völkern in der Mythologie auf die Götterwelt beziehen, statt dessen Personen und Ereignissen der römischen Sagengeschichte gelten *(Dumézil* 1949, 146–176), so hat augenscheinlich die Mythologie auf die Sagengeschichte der Ynglinger (Ys. 11–26) abgefärbt. Wenn die Frauen als *Freia*, Tochter des reichen Njord, und *Skađi*, die „Skidis“, die Skigöttin, aufgefaßt werden könnten und man annehmen dürfte, daß Snorri die Mütter verwechselt hat, ergäbe sich folgendes: *Dómaldi*, der Erstgeborene und Thronfolger, ist als Fruchtbarkeitsopfer der Erbe Freias (vgl. Yt. 5 und Ys. 15), während *Gísl* und *Ǫndurr* die armen Söhne Skadis sind (anders *F. Ström* 1954, 47 f).





10 Skilaufende Gestalt mit Hasenohren auf dem steinzeitlichen Felsbild in Rødøya, Trøndelag, Norwegen

Trotzdem fällt de Vries hier dem üblichen Mißtrauen gegen Snorri anheim, wenn er schreibt: „Daß er leicht in die Irre gehen konnte, zeigt die Behandlung der Göttin *Vǫ́r* oder *Vár*, die er zu einer Göttin der Verträge *(várar)* gemacht hat.“[49] Statt dessen, meint de Vries, bedeutet *Vár* nur „Geliebte“, besonders Odins (Eyv. sk., Lv. 12)[50]. Hier und in Haustl. 5[51] könnte *Vár* aber in den Kenningen gleichwohl „Gelübde“, „Gemahlin“ bedeuten, und vor allem: die Göttin *Vár* hat sich noch in dem Gelübde des Trauungsrituals der schwedischen Kirche erhalten, obgleich sogar Geistliche annehmen, daß das Wort *vårdtecken* von *vårda*, „warten, pflegen“, kommt:

och till ett vårdtecken (< *warteken*, 1529) giver jag dig denna ring[52].	und zum Wahrzeichen geb ich dir diesen Ring.

Der Verfasser der Þrk., ob Snorri oder ein anderer (s. o. S. 138), hat die Sache richtig verstanden:

vígit okr saman	weihet uns zusammen
Várar hendi.	mit der Hand Vars.

(Þrk. 30)

B. Ähnlichkeiten

Die Undifferenziertheit der Göttinnen zeigt sich jetzt in ihren Ähnlichkeiten. Frigg gleicht der Freia darin, daß sie während der Abwesenheit Odins mit seinen Brüdern *Vili* und *Vé* Umgang pflegt (Ls. 26, Ys. 3)[53]. Skadi wohnt mit

49 *de Vries* 1957, 327.
50 Text: *Kock* 40.
51 Text: *Kock* 10.
52 *H. Ljungberg*, Vårdtecken. En liturgisk-etymologisk undersökning till 1529 års handbok, Kyrkohistorisk årsskrift, 36, 1936, 281–298.
53 Vgl. die Geschichte von Frigga und den Schmieden (Saxo, I, 7: 1 und dazu *Dumézil* 1953, 101–104).

Odin in Manheim, ihm viele Söhne gebärend (Háleygj. 3 f[54], Ys. 8), und verkehrt sogar mit Loki, der ihren Vater getötet hat (Ls. 52). Frigg und Freia ähneln einander darin, daß sie beide ein Falkengewand *(valshamr,* Sksk. 3 und 27) besitzen (vgl. *fjadrhamr,* Þrk. 3, 5, 9). Freia ist ihrerseits der Frigg darin gleich, daß sie *it grátfagra god,* „die schön weinende Gottheit" (Sksk. 29), genannt wird; ihre Tränen *(Freyju tǫ́r,* Svǫldrarfl. 5)[55], die sie über die Abwesenheit *Óds* weint (Gylf. 35, S. 56), werden erwähnt. Beide Göttinnen werden in Od. 9 zusammen angerufen.

Freia und Siv sind einander darin ähnlich, daß sie die schönsten sind (SnE. prol. 9, Gylf. 24 und 35), und auch darin besteht eine Parallele, daß nur Siv dem zornigen Loki Bier *(mjǫdr)* während der Scheltrede anbietet (Ls., Prosa vor 53), gleichwie allein Freia dem Riesen Hrungnir Bier einzuschenken wagt (Sksk. 25). Dieser will auch gerade diese beiden haben, um mit ihnen geschlechtlich zu verkehren[56].

Es gibt Spuren eines Mythus, daß Freia geraubt und in die Welt der Riesen entführt wurde (Vsp. 25, Gylf. 42, vgl. Þrk. 8). Dies dürfte das Sterben in der Natur und ihr Erfrorensein versinnbildlichen. Jedoch auch Idun und Thrud werden von den Riesen Thiazi (Haustl. 9–11, Sksk. 2 und 31) bzw. Hrungnir (Bragi, Ragnarsdr. 1)[57] geraubt.

Äpfel kommen nicht nur Idun, sondern auch Freia und Gerd zu. Über Freia steht in dieser Hinsicht nichts in den altnordischen Quellen, aber spätere folkloristische Relationen sprechen viel von Äpfelopfern an Freia[58]. Von Frey beauftragt, für ihn um Gerd zu werben, sagt Skirnir:

Epli ellifu	Elf Äpfel
hér hefi ek, allgullin	hab ich hier, ganz aus Gold,
þau mun ek þer, Gerdr, gefa.	die ich dir geben will, Gerd.

(Skm. 19)

Die e l f Äpfel sind auffällig. Sv. Grundtvig schlug vor 100 Jahren die Konjektur *ellilyf* (nach Haustl. 9) vor[59]. Ich möchte mittels der schlichten Textänderung $l > i$ lesen:

Epli eilífu . . .   Äpfel für das Ewige . . .

In Kenningen wird ein kräftiger Mann *apaldr,* „Apfelbaum", genannt (Sd. 5). Die lebenspendenden Äpfel, die u. U. ewiges Leben geben können, kehren in unseren Äpfeln am Weihnachtsbaum wieder.

54 Text: *Kock* 37.
55 Text: *Kock* 145.
56 *Freyju ok Sif vill hann heim hafa med sér* (Sksk. 25).
57 Texte: *Kock* 10 f und 1.
58 Gesammelt von *Celander,* in: Festschr. Sahlgren, 1944, 417–420, der selbst an wirklichen Zusammenhang mit Fröja nicht glaubt (425–430), vgl. *Lid* 1942, 105.
59 Edda[3] 70.

5. Die übrigen Götter

Einige Götter kommen in der Vorstellungswelt der Nordländer häufig vor, haben aber, soweit wir sehen können, in alten Zeiten keinen Kult. Ein solcher Gott ist *Balder* (isl. *Baldr,* „der Herr"), der wenn auch gewiß nicht im Merseburger Spruch, so doch sonst bei den Südgermanen vorkommt (s. S. 85, 93 f und 108 f).

Über Balders Leben erfahren wir nicht viel. Alles konzentriert sich auf den Mythos von seinem Tod durch den Zwillingsbruder *Höder* (isl. *Hǫdr,* von *hǫd,* „Kampf"[1]). Hier finden wir also ein dioskurisches Paar (vgl. *Herebeald – Hædcyn,* Beow. 2434)[2].

Balder ist der Sohn von Odin und Frigg (Vsp. 31, Bdr. 8 f), ist mit *Nanna* („die Mutige", AnEWb 405) verheiratet und hat mit ihr den Sohn *Forseti* (Sksk. 13, vgl. S. 94). Balder ist schön und wird geliebt, klug und „hell, so daß es um ihn leuchtet" *(bjartr, svá at lýsir af honum,* Gylf. 22). Seine Augenbrauen werden mit der weißesten aller Blumen *(allra grasa hvítast,* aaO) verglichen, ja, in der bedeutenden Uppsala-Handschrift der SnE. lesen wir, daß Balder „der weißeste Ase" *(hvítaztr ásanna)* ist[3]. Wenn die ersten nordischen Christen Jesus als *Hvítakristr* ansprechen (z. B. Sigvatr, Lv. 25[4]), so muß das eine Übertragung des Kennzeichens Balders (oder Heimdalls, s. u. S. 159) auf Christus sein, nicht umgekehrt, weil Christus in der christlichen Literatur niemals als weiß bezeichnet wird.

Üble Vorzeichen in Gestalt schwerer Träume (Bdr. 1, Gylf. 49) kündigen den bevorstehenden Tod Balders an. Man läßt alles schwören, Balder nicht zu schaden. Aber als die Asen einmal im Spiel auf ihn schießen, veranlaßt Loki als „Ratmörder" *(rádbani,* Sksk. 24, vgl. Ls. 28) den blinden Höder als „Handmörder" *(handbani,* Hdl. 29)[5] dazu, mit einem Mistelzweig *(mistilteinn,* Vsp. 31) auf ihn zu schießen (Vsp. 32, Gylf. 49, S. 88). Dadurch wurde Balder getötet.

Die viel behandelte Balder-Höder-Episode ist vor kurzem von zwei Forschern neu erörtert worden. Hans Fromm bespricht die Parallele zu Lemminkäinens Tod durch eine Mistel[6]. Aage Kabell hat in einer kleinen Abhandlung[7]

1 Zu ae. *headu-,* ahd. *hathu-,* gr. κότος, „Groll", skr. śatru-, „Feind", vgl. den runischen Personennamen HadulaikaR, Kjølevig, Ksp. Strand, Norwegen, vor 500 *(Krause* 1966, 172–174) und (aus dem Götternamen Hǫdr gebildet) den dän. Ortsnamen Hathærslēf > Haderslev (AnEWb 278 f).
2 S. *H. Naumann,* Neue Beiträge zum altgermanischen Dioskurenglauben, BJ, 110, 1950, 101.
3 Edda Snorra Sturlasonar, ed. *F. Jónsson,* 1931, 29. Über die U-Handschrift s. dort X–XIII, XXVI–XXXI.
4 Text: *Kock* 130.
5 So *Turville-Petre* 1964, 109 und 126. Merkwürdigerweise verneint *de Vries,* daß *rádbani* für Loki steht (1957, 218, Anm. 1).
6 *H. Fromm,* Lemminkäinen und Baldr, in: Festschr. v. d. Leyen, 1963, 287–302.
7 *A. Kabell,* Balder und die Mistel (= FFC, 82: 1, Nr. 196), 1965.

zu zeigen versucht, *mistilteinn* in Vsp. 31 meine nicht die Pflanze (viscum album), sondern sei ein Bild *(kenning)* für Höder[8]! In der Urgeschichte handle es sich „um lehrreiche Kasus, und zwar zur Theorie der Rache"[9].

Demgegenüber dürfte die von Kabell nicht berücksichtigte Meinung Dumézils zu Recht bestehen. Dieser erblickt im Tode Balders durch den blinden Höder ein Beispiel derselben Art wie „le jeu truqué, par lequel le Mal triomphe" im Mahābh. [II: 46–73], wo wir auf den blinden *Dhṛtarāṣtra,* den bleichen *Pāṇḍū* [Mahābh. I: 106] u. a. stoßen[10]. Auch bei Saxo III, 2 f findet Dumézil denselben Mythus[11], obwohl mit gewissen Änderungen[12].

Das Schießen des „Unsterblichen" ist, wie wir oben S. 109 sahen, ein gewöhnliches indogermanisches Motiv. Aber auch die Verwendung von ungefährlichen Mitteln hat indogermanische Parallelen. König Vikar und andere wurden mit einer spröden Gerte umgebracht (s. S. 120). In Indien heißt es: „Der Mensch stirbt nicht vor seiner Zeit, obwohl er von Pfeilen durchbohrt wird, aber eine Wunde von der Spitze eines *kuśa*-Sprößlings (ein Gras) kann bei gewisser Gelegenheit tödlich sein"[12a].

Der *mistilteinn* ist, wie ich meine, mit einem anderen *teinn,* nämlich dem *hlautteinn,* identisch oder verwandt (s. u. S. 229) und stellt so einen Zweig des Lebens und des Todes dar[13]. Dieser Zweig ist indogermanisches Gemeingut und wird verwendet, um eine neue Zeitepoche einzuführen. Bei den keltischen Druiden wird die Mistel als Pflanze des Lebens angesehen[14].

Im Baldermythus ist die Mistel die einzige Pflanze, die nicht geschworen hat, Balder zu schonen, und deshalb fällt er und wird auf einem Schiff verbrannt[15]. Seine Gattin *Nanna*[16] stirbt vor Trauer und wird mitverbrannt (Gylf. 49 [S. 89]). Auch Höder wird auf den Scheiterhaufen gelegt, und zwar von *Vali,* dem einen Tag alten, speziell zu diesem Zweck erzeugten und von dem Mädchen Rind geborenen Sohn Odins (Vsp. 32 f, Bdr. 10 f). Das Totenreich verspricht, Balder wieder zurückzugeben, wenn alle Wesen ihn beweinen, aber Loki, als die Riesin Þǫkk verkleidet, weigert sich, und Balder muß

8 *Kabell* aaO 9. *Vǫllu hæri,* „höher als das Feld", wird in *vǫlu hæri,* „höher als ich (die Völva)", geändert.
9 *Kabell* aaO 18. Die Behandlung des Motivs in der SnE. „stellt nun das novellistische Verfahren Snorris außerhalb jeder Diskussion" (13)! Also lohnt sich kein Diskutieren!
10 *Dumézil* 1959b, 89.
11 *Dumézil,* Hötherus et Balderus, PBB, 83, 1961–62, 259–270.
12 „Saxo a voulu faire de Höðr-Hotherus le héros à la fois principal et sympathique et a transféré sur lui la substance de Baldr" (aaO 269).
12a Zit. nach Världens stora religioner, hrsg. von *E. Ehnmark,* Studiehandl., Malmö 1963, 44.
13 Vgl. *J. Frazer,* The golden Bough, VII, Balder the Beautiful, II, London ³1930, 76–94, 279–303, und *Å. V. Ström* 1959, 706 f.
14 Nihil habent Druidae ... visco ... sacratius ... Omnia sanantem appellant suo vocabulo (Plinius, Nat. hist. 16: 95). Vgl. Verg. Aen. VI: 136–144, 205 f. und für den heutigen Gebrauch der Mistel *Buschan* 1936, 97 f.
15 *G. Neckel,* Die Überlieferungen vom Gotte Balder, Dortmund 1920, 34–67.
16 In Saxo III, 1–3 sind Balderus und Høtherus Nebenbuhler der Nanna.

bleiben (Gylf. 49 [S. 91 f]). Das Weinen der Göttermutter Frigg wird besonders erwähnt (Vsp. 33). Als Strafe wurde Loki unter einer gifttrรäufelnden, von Skadi über ihm angebrachten Schlange an einen Felsen gefesselt (Vsp. 35, Gylf. 50 [S. 94])[17].

Der Name Balders kommt nur selten in Ortsnamen vor, und sein Kult wird erst spät erwähnt. Der auch in Húsdr. 7–10 erwähnte Mythus von Balders Tod ist das wichtigste und dazu die Vorstellung von seiner Wiederkehr (Eiríksm. 3, Ls. 28, Vsp. 62)[18]. Darüber wird später gehandelt werden (s. S. 248). Balders Sohn *Forseti,* der Gott des Gerichts (Gylf. 32, vgl. oben S. 94), kehrt im norwegischen Ortsnamen Forsetalund wieder[18a].

Mythisch, aber wenig kultisch ist auch *Heimdall* (aisl. *Heimdallr*)[19], dessen Name nicht bei den Südgermanen (vgl. jedoch S. 109) und nicht in Ortsnamen vorkommt. Er ist eine schwer greifbare Gottheit, weil die Beiwörter und Bemerkungen über ihn sich nicht leicht zu einem klaren Bild zusammenstellen lassen. Er scheint der Gott allen Anfangs zu sein und kann in mehrfacher Hinsicht mit dem römischen *Janus* und dem ai. *Vāyu* verglichen werden[20]. Er war vor allen Wesen *(í árdaga,* Ls. 48, Hdl. 35), die Menschen sind seine Söhne *(megir Heimdalar,* Vsp. 1), er ist der Schöpfer der Stände und der Kultur (Rþ. 3–46)[21] und er leitet den Endkampf ein (Gylf. 51 [S. 96 f], vgl. Vsp. 46)[22].

Aber es wird noch mehr erzählt[23]. Heimdall hat neun Mütter, die Schwestern sind (Heimdalargaldr[24], Hdl. 35 und 37, Sksk. 16 und 24). Ulfr Uggason nennt ihn

... mœðra	... acht
mǫgr ... ok einnar	und einer
átta.	Mütter Sohn.

(Húsdr. 2)[25]

Er ist der weiße Gott (*hvítr áss,* Gylf. 27, Sksk. 16, ja, *hvítastr ása,* Þrk. 15[26]), er wohnt in *Himinbjǫrg,* „die Himmelsburg" (Grm. 13, Gylf. 27), und er ist *vǫrdr goða* (Gylf. 27, Sksk. 16), was Pering mit „Beschützer oder Schutzgeist

17 Vgl. die Strafe des Prometheus (Hesiodos' Theogonia 521–529) und des Aždahāk (Bund. 29: 9).
18 Texte: *Kock* 72 und 89.
18a *Holtsmark* 1964, 77.
19 *B. Pering* 1941, 95 f. Dort (247–254) über seinen Namen. Vgl. das viel kritisierte Buch von *Åke Ohlmarks,* Heimdalls Horn und Odins Auge, I, Heimdallr und das Horn, Lund 1937, das in *Muchs* Fußtapfen Heimdall als einen Sonnengott sieht (257–311), was trotz allem eine Wahrheit enthält.
20 *Dumézil* 1952, 104 f.
21 *Pering* 1941, 208 f.
22 *Pering* 1941, 246.
23 Vgl. die Zusammenstellung bei *Pering* 1941, 52–54.
24 Text: Edda⁴ 316.
25 Text: *Kock* 71.
26 Obgleich Heimdall hier „der weißeste der Asen" genannt wird, fährt die Strophe mit *vanir aðrir* fort, was ganz unverständlich ist (trotz *Pering* 1941, 182).

der Götter" übersetzen will[27], weil Heimdall „über die Wohnungen der Götter walten" *(kveda valda véum,* Grm. 13) soll[28]. Auf einen Kampf mit Loki um Freyjas Schmuck wird angespielt (Húsdr. 2, Sksk. 16), in dem Heimdall, und wahrscheinlich auch Loki, als Seehund *(rein,* Húsdr.) oder Robbe *(í selalikjum,* Sksk.) aufgetreten ist[29]. In Kenningen wird entweder Heimdalls Kopf mit einem Schwert (Sksk. 16) oder Heimdalls Schwert mit einem Kopf (Grettir, Lv. 7, Bjarni 1[30]) verglichen[31].

An einen anregenden Aufsatz von de Vries anknüpfend[32], hat Dumézil einen neuen Vorstoß zum besseren Verständnis des Gottes Heimdall gemacht, der ihn in deutlicheren Zusammenhang mit dem indogermanischen Hintergrund bringt[33]. Statt als einen Gott des Anfangs will er jetzt Heimdall als einen „Rahmengott" (dieu cadre) interpretieren, der die Entwicklung nicht nur einleitet, sondern auch abschließt, wie der ai. *Dyauḥ,* „der Himmel"[34], und sein irdischer Repräsentant *Bhīṣma* im Mahābhārata[35]. Heimdall ist z. B. der letzte Lebendige in den Ragnarök (Gylf. 51 [S. 98])[36] und auch „le plus céleste des dieux scandinaves"[37].

Dazu kommt eine weitere Parallele. Die Namen *Heimdallr, Hallinskidi* und *Gullintanni* (Gylf. 27) bedeuten alle Widder (poet. *heimdali,* Sksk. Nafnaþulur [S. 265]), ein Tier, das zwei Schwerter auf dem Kopf trägt. Eine walisische Tradition spricht von der Seejungfer *Gwenhidwy* oder *Gwenhudwy*[38], „die weiße Zauberin", „deren krause Wogen die Schafe und die neunte Woge der Widder war"[39]. Hier erklären sich Heimdalls Weißheit, die neun Mütter (8 + 1 Wogen, Húsdr. 2), Widder- und Robbengestalt und die Verbindungen zwischen seinem Kopf und einem Schwert.

Ein schweres Problem bietet das Wort *Heimdalar hljóđ* (Vsp. 27). Wir wissen, daß Heimdall zu Anfang der Ragnarök ein gellendes Horn *(Gjallarhorn,* Vsp. 46) bläst[40]. Ist dieses Horn gemeint, wenn es von der Seherin heißt:

27 *Pering* 1941, 130 und 136.
28 *Pering* 1941, 148.
29 *I. Lindquist,* Guden Heimdall enligt Snorres källor, VSL 1937, 82 f. Über die Deutungen der schwierigen Stelle s. *Pering* 1941, 8–12.
30 Texte: *Kock* 148 und 255.
31 *de Vries* 1934, 70 f; *Pering* 1941, 267–271.
32 *de Vries,* Heimdallr, dieu énigmatique, Études Germaniques, 10, 1956, 257–268.
33 *Dumézil* 1959a, 263–283.
34 Über ihn *Gonda* 1960, 94 f.
35 Über diesen *J. Dowson,* A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, London 1953, 53 f.
36 Hierin und in dem Blasen Heimdalls (Vsp. 46) sieht *Pering* zu Unrecht christlichen Einfluß: Michael (1941, 245, 256–263).
37 *Dumézil* 1959a, 269.
38 *de Vries* hat *Gwenhwyvar* (1961a, 129).
39 Myrddin Fardd *[J. Jones],* Llen gwerin sir Gaernarvon, 1909, 106, übersetzt und zitiert nach *Dumézil* 1959a, 274 f. Über die Quelle des Myrddin Fardd s. *Dumézil* 1959a, 278, Anm. 1.
40 Über kultisches Blasen vgl. u. S. 239.

Veit hon Heimdalar	Sie weiß, daß Heimdalls
hljóđ um fólgit	*hljóđ* verborgen ist
undir heidvǫnum	unter dem himmelsgewohnten
helgum badmi.	heiligen Baume.

(Vsp. 27)

W a s ist unter dem Yggdrasill versteckt?

Hljóđ bedeutet niemals Horn, sondern „Gehör, Schweigen, Laut, Ton", „sich auf den lauschenden Ring beziehend" (AnEWb 238). Der prophetisch-sakrale Vortrag fordert *hljóđ* seitens der Umherstehenden:

Hljóđs biđ ek allar	Gehör heisch ich aller
helgar kindir,	heiligen Sippen,
meiri ok minni,	höher und niedrer
mǫgu Heimdalar.	Heimdallssöhne[41].

(Vsp. 1)

Das altgermanische Thing wurde, gemäß Tacitus, durch Schweigen (silentium = *hljóđ)* geheiligt[42], aber es gibt auch indogermanische Parallelen: Zarathustras „Lehre ist eben, genau wie in Indien, *śruti,* etwas Gehörtes"[43], z. B. „Verkünden will ich: nun vernehmet, höret!" (Yasna 45: 1).

Wenn man Vsp. 27 und 28 nacheinander liest, ergibt sich wie von selbst die Auslegung: wie Odin sein Auge, so hat Heimdall sein Gehör, vielleicht sein eines Ohr, unter dem Weltbaum verborgen. Die beiden Götter „seem each to have pledged or pawned one of their most precious gifts"[44].

Zu den nordischen Göttern dürfte auch ein Hochgott namens *Erich* (isl. *Eiríkr* < *einríkr)* gehören. Rimbert erzählt, daß die Schweden zur Zeit des zweiten Besuches Ansgars den verstorbenen sakralen König Erich als Gott verehrten, und zwar aufgrund einer prophetischen Botschaft der schwedischen Götter, die so lautete: „Wir nehmen einmütig euren damaligen König Erich in unsre Versammlung auf."[45] Nicht alle apotheosierten Heroen der Religionsgeschichte können einen so deutlichen Empfehlungsbrief vorzeigen! Das Ergebnis war folgendes: die Bürger „bauten einen Tempel zu Ehren des genannten längst verstorbenen Königs und fingen an, ihm Gaben und Opfer darzubringen wie einem Gott"[46]. Nach Thjodolf von Hvín und Snorri, der ihm

41 So *Genzmer* in seiner Edda-Übertragung, Düsseldorf–Köln 1956; vielleicht sind Götter und Menschen gemeint.
42 Silentium per sacerdotes ... imperatur (Germ. 11). Vgl. *er hljóđ fekksk* (OH. 80, Hkr. II, S. 115) und dazu *de Vries* 1956, 201.
43 *Widengren* 1965, 67.
44 *Turville-Petre* 1964, 150.
45 Ericum quondam regem vestrum nos unanimes in collegium nostum asciscimus ut sit unus de numero deorum (Rimbertus, Vita Ansg. 26). Vgl. Adam von Bremen: legitur Hericum regem fecisse (IV, 26).
46 Et templum in honore supradicti regis dudum defuncti statuerunt, et ipsi tamquam deo vota et sacrificia offere coeperunt (Rimbertus, aaO). *L. Ejerfeldt* will aus mir unverständlichen quellenkritischen Gründen Rimberts Notiz nicht ernst nehmen (1971, 134, Anm. 2).

folgt, waren *Alrek* (isl. *Alrekr)* und Erich zwei Bruderkönige, die einander mit Pferdegebissen töteten[47]. Auch Saxo kennt die beiden Könige, die aber hier gegen Gestblinde (Odın) kämpfen, wobei Alrek auf dioskurische Weise fällt und Erich überlebt[48]. Saxo fügt hinzu: „Kein schwedischer König vor ihm hieß Erich, aber von ihm ging der Name auf die späteren über."[49]

Zusammengenommen lassen diese Stellen vermuten, daß *Eiríkr* ein alter nordischer Gott gewesen ist. Seinen Namen hat man als *Einríkr* < **Ainarīkijaʀ*, „der einzig Mächtige", gedeutet[50]. Ist dieser Gott geradezu indogermanisch? Es kommt noch hinzu, daß der dritte Tag der Woche auf Bayerisch und Österreichisch *ertag, eritag, erchtag* < Erichtag statt Dienstag, alem. *Zistac* < **Tiwaz-dag* heißt[51]. Ist *Einríkr* ein Beiname von *Tiwaz,* dem indogermanischen **deiu̯os?*

Wie man Bund. 34: 29 liest: „*Öhrmazd* wird in die Welt kommen"[52], so heißt es zum Schluß im Norden:

þá kømr inn ríki	Dann kommt Erich
at regindómi.	in seiner Herrschaft.

(Vsp. 65 H)

Hier entspricht *regindómr* exakt av. *xšaϑra*[53]. Der Hochgott *Einríkr* kann in Vsp. 65 dadurch gefunden werden, daß man entweder einen erklärlichen Schreibfehler *(inn ríki* für *einríkr)* oder zwei Namensformen (der Bestimmte *inn ríki* anstatt des Unbestimmten *ein ríkr)* annimmt.

Der Name Erich haftet später noch an zwei kultischen Erscheinungen, die auch sachlich ihn beerbt zu haben scheinen: dem St. Erikstag und der Eriksgata. Der erstere wurde am 18. Mai durch Umzüge, vor allem eine Prozession in Uppsala, gefeiert[54], die letztere war die Fahrt des neugewählten Uppsala-

47 Yt. 11 *(Kock* 6). Vgl. Erik und Alrik, Vater und Sohn auf dem Sparlösa-Stein, und dazu *I. Lindquist* 1940, 42 und 176.
48 Vgl. Romulus in Rom, der seinen Bruder Remus umbrachte, und andere Zweitälteste, die einfach, wie Remus, „verschwinden", und dazu *Ward* 1968, 55 f, und *Gehrts* 1967, 48 f.
49 Nemo ante ipsum Sueticorum regum Erici nomine censebatur, ab ipso autem in ceteros vocabulum fluxit (Saxo, V, 10: 2).
50 *H. Andersen,* Om navnet Erik, NoB 60. 1972, 127–137, besonders 134 f. Ähnlich schon *A. Johannson,* ANF, 49, 1933, 234–237; *Dumézil* 1939, 47 f, und *de Vries* 1956, 457. *Johannson* ist der Meinung, daß die Namen Eeric, Erich usw. (< **Aiwariks)* von Einríkr „völlig fern zu halten sind" (237, Anm. 1). Vgl. *Philipsson* 1929, 116. Anm. 30. – Über Germanenkönige auf -erich s. *Abels* 1966, 28 f und o. S. 26, 80.
51 *J. A. Schmeller,* Bayerisches Wörterbuch, I, Stuttgart 1827, 127 f; *J.* und *W. Grimm,* Deutsches Wörterbuch, III, Leipzig 1862, 857. Vgl. *Jóhannesson,* IEWb, 718 und 1136. So schon *Grimm* 1953, 103. – *Helm* u. a. supponiert eine Entlehnung aus dem griechischen Osten durch die Goten: Ἄρεως ἡμέρα > got. **Arjans dags* > *Ertrag* (1953, 238).
52 Übers. *Widengren,* Iranische Geisteswelt, 1961, 221.
53 Über Erich und Vsp. 65 s. *Å. V. Ström* 1967b, 196–200. Vgl. *S. Gutenbrunner,* GRM 37, 1956, 62–72.
54 *de Vries* 1956, 473 f; vgl. Art. Erik den helige, in: KLex 4, 1959, 13–16.

Königs durch Südschweden und Finnland[55]. Die Eriks-gata, fi. *Airikin-tie,* bedeutete nicht einen bestimmten Weg, sondern der Name war ein staatsrechtlicher Ausdruck[56].

6. *Andere übermenschliche Wesen*

Die Grenze zwischen Mensch und Gott war bei den Germanen sehr fließend. Nicht nur die christlich-euhemeristische Einstellung Snorris, sondern auch die alte Vorstellung von Göttern in Menschengestalt (s. o. S. 123, 135) steckt hinter einer Äußerung wie dieser über Njord: „In seinen Tagen starben die meisten Götter *(díar*[1]*)* und wurden dann alle verbrannt und verehrt, oder: geopfert und verbrannt" *(blótađir ok brendir,* Ys. 9)[2]. Der Mann Bard, der auf den Dovre-Fjällen geboren war, verschwand in die Berge auf Island und wurde dann Gegenstand eines Kultes (*heitguđ,* Barđ. 6 [S. 16]). Verehrung toter Menschen war gar nicht ungewöhnlich[3], aber vom Götterdienst gewissermaßen getrennt. Das eddische Gedicht Alv. zählt (außer den Götternamen *gođ,* 12, *upregin,* 10, und *ginregin,* 30) systematisch folgende Wesen auf: Menschen, Asen, Vanen, Riesen, Alfen (10) und Zwerge (12).

A. Alfen und Disen

Die Verstorbenen wurden als Vorfahren *álfar,* Elben, genannt[4], nicht Götter od. dgl.[5]. *Álfr* ist ein Wort von unsicherer Bedeutung (AnEWb 5 f), das in der Edda in der Mehrzahl oft mit den Asen zusammengestellt wird: Vsp. 48, Háv. 143, 160, Grm. 4, Skm. 7, 17, Ls. 2, 13, 30, Þrk. 7 (zweimal), Sd. 18[6]. Unter den Skalden nennt *Sighvat Þorđarson* die Elben (Austrf. 5)[7], und dort werden sie als unter dem Schutz und Schirm Odins stehend, wahrscheinlich als Herr der Toten, aufgefaßt.

Es gibt wenigstens zwei Beispiele von Menschen, denen nach ihrem Tode ein Beiname auf *-álfr* zugelegt wurde, und zwar König *Óláfr Guđrøđarson,*

55 Art. Eriksgata, in: KLex 4, 1959, 22–28, mit dort angeführter Literatur.
56 *de Vries* 1956, 473, Anm. 1.
1 *Díar* (plur.) ist das alte idg. Wort für Gott *(*deiu̯os),* von Snorri durch den Skalden Kormak (Sigurđardr. 3; *Kock* 42) aus dem Irischen entlehnt. Darüber *M. Cahen,* Le mot „dieu" en vieux Scandinave, Paris 1921, 23 f, und *Lid,* Art. Diar, in: KLex 3, 63 f.
2 Über die Zweideutigkeit s. u. S. 221 f.
3 *H. Ellis* 1943, 102; *Birkeli* 1939, 86–94.
4 *Álfr,* plur. *álfar,* hat aschw. nur die weibliche Entsprechung *ælf,* plur. *elffer* < germ. **alƀi-* (SvEOb 1434; ObSvM 1096, 1337).
5 *Birkeli* 1943, 8.
6 Dazu *M. Olsen* 1935, 185.
7 Text: *Kock* 115.

der in Geirstad *Geirstaðaálfr* hieß (OH. 6, Flat. II, S. 7), und König *Hálfdan hvítbeinn*, der in *Skíringssal* begraben *brynjálfr* genannt wurde (Yt. 30)[8]. Der oben erwähnte *Bárðr* wurde dagegen *Snjófells-* oder *Snæfellsáss*, „Schneebergsase", geheißen (Barđ. 6 [S. 16 f]). Wir begnügen uns mit der Feststellung: die *álfar* sind verstorbene Menschen und vermeiden das Wort Seele[9]. Sie wohnen z. B. in einem Hügel *(hóll*, gewiß einem Grabhügel[10]) und können Ochsenfleisch essen (Korm. 22 [S. 288]). Dann und wann werden sie von Lebendigen im Wachzustand (Glúma 19 [S. 63]) oder im Traum (Glúma 26 [S. 88]) gesehen. Auch im späteren Volksglauben tauchen die Alfen, d. h. die Toten, unter verschiedenen Namen auf[11].

Zu den Vorfahren wird man auch die halbgöttlichen Gestalten rechnen dürfen, die von Hakon jarl verehrt worden sind und sicherlich zu seiner Familie gehört haben: *þorgerðr Hǫlgabrudr* oder *Hǫrdabrudr, Hǫlgi* und *Irpa*, Svoldarfl. 4[12], Sksk. 56, Njála 88, S. 214, OT. 114, 154, 173 und 326 (Flat. I, S. 144, 191 f und 213 f, 407–409)[13].

Von den Vorfahren werden einige speziell beachtet: die ursprünglichen Besitzer des Hofes, die Kobolde (aschw. *tomtagudh*, nschw. *tomte*, norw. *tomtebonde)*. Sie werden niemals in den Texten erwähnt – nur in einem späten schwedischen christlichen Homilienbuch (um 1430) lesen wir das Verbot: willst du das erste Gebot halten,

tha skalt thu ey thro vppa tompta gudha.	dann sollst du nicht an die Götter des Hofes glauben.

(*Siælinna thrøst*, Erstes Gebot)[14]

Dann wird der Besuch eines Bischofs Germanus bei einer Bauersfrau genau beschrieben. Sie legt eines Nachts ein weißes Tuch auf den Tisch, setzt gutes Essen für die Kobolde *(tompta gudhane)* darauf und sagt dem Bischof, daß das Vieh dadurch gedeihe und ihre ganze Wirtschaft sich gut mache[15]. Auch die hl. Birgitta von Vadstena klagt um 1350 darüber, daß Leute die Kobolde anbeten und verehren *(dyrka ok hedhra tompta gudhi)*[16], und mahnt:

8 Text: *Kock* 8. Dazu *Birkeli* 1939, 87 f; *Ellis* 1943, 101; *F. Ström* 1954, 36.
9 S. u. S. 175. Vgl. *de Vries*: „Álfar sind ja – das braucht ja nicht näher ausgeführt werden – die Seelen der Toten" (APhSc, 7, 1932, 174) und *Dumézil*: „les âmes des morts ou de certains morts" (1953, 87).
10 So *Birkeli* 1943, 9 f; *Olrik–Ellekilde* 1951, 156 f.
11 *M. P. Nilsson* 1938, 31–33.
12 Text: *Kock* 145.
13 S. *G. Storm*, Om Thorgerd Hølgebrud, ANF, 2, 1885, 124–135; *Birkeli* 1939, 91–93; *Ders.* 1943, 67 f, 98–104.
14 Text: *Henning* 23.
15 „thriffs min boskaper oc mik gaa alstigx wel til mina berning" (aaO 24).
16 Heliga Birgittas Uppenbarelser VI, Kap. 78, utg. av *G. E. Klemming* (= SvFSS 14: 3), Stockholm 1861, 197.

Forlatin the ormana som j skänken miölk ok görin ey tompta gudhom min tionda aff idhro fää ok swinom ok ey aff brödhe älla vini älla androm dryk[17].	Lasset die Nattern sein, denen ihr Milch gebet, und vermachet nicht den Kobolden meinen Zehent von eurem Vieh und euren Schweinen und nicht aus Brot oder Wein oder anderem Trank.

Die Hofschlange, aschw. *tomtormbr*, meistens eine Ringelnatter (ObSvM s. v.), ist das Haustier, der Schlangengestalt des römischen Genius entsprechend (Plinius, Nat. hist. 29: 72; Cicero, De divinatione 1: 36), und die Kobolde haben mit den *lares* viel gemeinsam. Die *lares familiares* und der *genius* erhielten an wiederkehrenden Festtagen Opfer von Kränzen, Wein und Kuchen[18]. In Altindien war eines der fünf täglichen häuslichen Opfer *(mahāyajñāḥ)*, gemäß Mānavadharmaśāstra III, 69 f und Bṛhad-ār.-up. I, 4: 16, der *bali-haraṇa* oder *bhūta-yajña*, das „Opfer an Wesen", d. h. Speise, die auf den Boden, die Türschwelle usw. gesetzt wird und für Vögel, Schlangen u. a., in denen die Verstorbenen sich verkörpern, vorgesehen ist[19]. Hier haben wir also genaue indogermanische Parallelen in bezug auf die Verehrung der sich in Schlangen und Kobolden offenbarenden Vorfahren.

Ein Rest des „ursprünglichen Besitzers des Hofes" ist der „sjuende far i huset" (siebente Vater im Hause) des norwegischen Volksmärchens, der dreikäsehoch in einem Horn an der Wand liegt[20] (vgl. König Aun, Ys. 25), aber über Speisen, Bier und Branntwein gebietet.

Der göttlichen Sphäre näher stehen die Disen (isl. *dísir)*[21]. Der Name ist indogermanisch, und die altindischen Zwillinge *aśvināu dhiṣṇyāu* und die Göttin *Dhiṣaṇā* helfen uns, die Disen als Fruchtbarkeitswesen zu klassifizieren[22]. Die ursprüngliche Bedeutung sowohl von *Dhiṣaṇā* als auch von *dís* ist „die Personifikation der mütterlichen Nahrungsmacht"[23]. Vermutlich sind sie mit den *idisi* verwandt (s. S. 94)[24].

17 Text aaO 198.
18 *G. Wissowa*, Religion und Kultus der Römer, München 1912, 169, 177.
19 S. *E. Arbman*, Rudra, Uppsala 1922, 64; *Gonda* 1960, 125 f.
20 *P. Chr. Asbjørnsen–J. Moe*, Samlede eventyr, 1, Oslo 1940, 126 (vgl. über Kobolde und Tote 22–26, 77–80.)
21 Die Disen haben eine umfangreiche neuere Literatur hervorgerufen: *E. Brate*, Disen, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung, 13, 1912, 145–152 (Disen = die als Schutzgeister gedachten Seelen verstorbener Frauen, 150); *V. Grønbech*, Religionsskiftet i Norden, København 1913, 5–10; *M. Olsen*, Hedenske kultminder i norske stednavne, 1915, 184–194; *Olrik–Ellekilde*, Nordens Gudeverden, 1926–1951, 171–180; *D. Strömbäck*, in: Island, bilder från gammal och ny tid (Skrifter utg. av Samfundet Sverige–Island, 1), Lund 1931, 51–53; *Ders.*, Tidrande och diserna, Lund 1949; *F. Ström*, Tidrandes död, Arv 8, 1952, 77–119; *Ders.*, Diser, nornor, valkyrior, 1954, 5–79, 93–98; *Turville-Petre*, Myth and Religion of the North, 1964, 221–227. Vgl. *W. Gehl*, Der germanische Schicksalsglaube, 1939, 122 f; *W. Baetke*, Christliches Lehngut in der Sagareligion, 1951, 11 f; *Turville-Petre*, in: Festschr. Baetke, 1966, 345–347.
22 So schon *K. F. Johansson* 1917, 92–106, 118–121.
23 *Johansson* 1917, 104.
24 *Johansson* 1917, 102; *Strömbäck* 1949, 48. Zweifel bei *Turville-Petre* 1964, 222 u. 227.

Das Wort *dís* steht im Nordischen oft für Göttin, z. B. *vanadís* (Freia), *ǫndurdís* (Skadi), *jódís* (Hel), besonders unter den Vanen, aber die Disen bilden auch eine halbgöttliche Gruppe mit der Aufgabe „to support the clan by promoting the fertility of its women“[25]. Wie die Alfen wurden auch die Disen durch Opfer verehrt (s. u. S. 220).

Aber ebenso wie Freia auch eine Totengöttin und Töterin war, können die Disen ebenfalls töten und die Toten zu sich nehmen[26]. Oft bringen sie ihr Opfer durch Stolpern um[27]. Eine Redensart heißt:

illt er fyr heill at hrapa	es ist schlimm, vor dem Glück zu stürzen[28],

(Rm. 25)

und zum König Geirrod wird gesagt:

þitt veit ek líf um liðit *úfar 'ro dísir.*	Ich weiß, daß dein Leben zu Ende ist, die Disen sind zornig.

(Grm. 53)

Geirrod stolperte und wurde von seinem eigenen Schwert durchbohrt (*konungr drap fœti . . . en sverðit stóð í gǫgnum hann,* Prosa nach 54). Dieselbe Auffassung findet sich Rm. 24[29]. Beim Reiten um den *dísarsal* (Saal der Dise, Einzahl!) stolperte Adils Pferd *(drap fótum)*, und Snorri fährt roh fort:

kom hǫfuð hans á stein svá at haussin brotnaði, en heilinn lá á steininum; þat var hans bani.	Sein Kopf fiel gegen einen Stein, so daß der Schädel zerbrach, und das Gehirn lag auf dem Stein; das wurde sein Tod.

(Ys. 29[30])

Die Vorstellung von Disen, die die Sterbenden rufen, kommt auch in einem Traumsehen der Edda vor (es gilt Gunnar):

Konur hugðak dauðar *koma í nótt hingat,* *værit vart búnar,* *vildi þik kjósa,* *byði þér brálliga* *til bekkja sinna;* *ek kveð aflima* *orðnar þér dísir.*	Mich dünkte, daß tote Weiber hierher diese Nacht kamen, schlecht angezogen, sie wollten dich erküren, sie entboten dich schnell zu ihren Bänken; ich sage: die Disen[31] haben sich von dir abgewandt.

(Am. 28)

25 *Turville-Petre* 1964, 224.
26 Darüber *F. Ström* 1954, 70–77, 96 f, der aber Disen und Valkyrien vermengt, und *Turville-Petre* 1964, 224 f.
27 S. *Strömbäck* 1949, 25–31, 49–52, mit vielen Beispielen.
28 *Strömbäck* (nach *Kock)* etwas frei: „Det är dåligt såsom förebud att snava“ („zu stolpern ist schlimm als Vorbedeutung“) (1949, 49).
29 Dazu *Strömbäck* 1949, 26.
30 Vgl. die Ausführung *F. Ströms* (1954, 42–44), der (nach *Strömbäck* 1949, 29) meint, das tötende Wesen *(vitta véttr*, Yt. 21) sei eine Dise, vielleicht Freia (49).
31 *Genzmer* (Edda-Übersetzung, 1956), *Collinder* und *F. Ström* 1954, 97, übersetzen „deine Disen“ – ohne jede Textstütze.

Die Stelle ist verschieden aufgefaßt worden. Olrik-Ellekilde unterscheiden schroff zwischen den toten Weibern in Zeile 1 und den Disen in Zeile 8[32], während nach Strömbäck ein innerer Zusammenhang („ett inre sammanhang“), über dessen Art er nichts andeutet, besteht[33]. F. Ström beschreibt sie, aufgrund der falschen Übersetzung, als Gunnars „Disen-Walküren, die b e g r e i f l i c h e r w e i s e (hier gesperrt) nicht tot in der Bedeutung verstorben (d. h. die Geister der Toten) sind, sondern so genannt werden, weil sie mit Nachrichten aus der Welt der Toten kommen“[34]. Turville-Petre dagegen sagt, daß die Disen „were not only goddesses of death, but were themselves dead“[35], und weil sie ihre Verwandten „heim“ (isl. *heim*) bieten (Bjǫrn hitd., Lv. 22, Krákum. 29)[36], d. h. nach Hause einladen, wie sonst die Götter (Eyv. sk. Hák. 10)[37], scheint es glaubhaft, daß die Disen „dead female ancestors“ sind[38]. Nur wenn von Odins Disen *(Herjans dísir*, I Gdr. 19, Krákum. 29) die Rede ist, haftet etwas Walkürenähnliches an den Disen.

In der Thidrandi-Erzählung konnte man nicht mehr zwischen Disen, Walküren, Nornen und Fylgien unterscheiden. Strömbäck betont das Christliche: „Hela scenen bär en omisskännlig kristen prägel“[39], Turville-Petre die vorchristlichen Voraussetzungen: die Weiber „seem rather to be based on pagan belief onto which Christian symbols have been grafted“[40]. In einer Quelle wird nur gesagt, daß die Disen den Thidrandi töteten *(dísir vægi*, Njála 96 [S. 239]). In dem *Þiðranda þáttr*, wo der junge Thidrandi neun weiße und neun schwarze Disen sieht und von den letzteren tödlich verwundet wird (Flat. I, S. 418–421)[41], werden einmal die „Gefolgsfrauen ihrer Verwandten“ *(fylgjur ydrar frænda)* genannt, aber auch da sind die verstorbenen weiblichen Vorfahren gemeint. In der prosaischen Vǫlsungasaga (XIII. Jh.) wird von Gunnars Fylgien als *þínar dísir*, „deine Disen“ (Vǫls. 37 [S. 67]), gesprochen. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die *álfar* im großen und ganzen die männlichen Verstorbenen der Sippe und die *dísir* die weiblichen sind[42]. Deshalb ist sowohl das *álfablót* als auch das *dísablót* eine Sache der Familie, obwohl das letztere mehr öffentlich zu sein scheint (Ys. 29; Eigla 44).

32 *Olrik–Ellekilde* 1951, 179.
33 *Strömbäck* 1949, 47.
34 *F. Ström* 1954, 97.
35 *Turville-Petre* 1966, 347.
36 Texte: *Kock* 144 und 321.
37 Text: *Kock* 35.
38 *Turville-Petre* 1964, 225. Vgl. *Brøgger:* Die Disen repräsentieren „en klar forfedredyrkelse“ („eine klare Vorfahren-Verehrung“) (1961, 247).
39 *Strömbäck* 1949, 31.
40 *Turville-Petre* 1966, 346.
41 *Strömbäck* 1949 mit Literaturübersicht 20–22, 39–44.
42 Wir lehnen also die Einteilung *Strömbäcks* ab: Die Alfen sind Naturwesen, *náttúruvættir*, die Disen gehören zum Seelen- und Schicksalsglauben (1949, 42) und sind „Fylgienverwandte weibliche Wesen, die einer besonderen Person oder Sippe folgen und gewissermaßen über das Schicksal des Einzelnen herrschen“ (44). Wir halten uns an *Olrik–Ellekilde:* Fylgja, Dis und Walküre sind „helt forskellige ting“ („ganz verschiedene Sachen“) (1951, 181).

B. Riesen und Zwerge

Die Natur wurde in der germanischen wie in den meisten außerchristlichen Religionen als Feind der Menschen angesehen. Wir, die wir aus dem biblischen Schöpferglauben eine positive Auffassung der Natur und ihrer Mächte unbewußt uns zu eigen gemacht haben, können uns nur schwer vorstellen, mit welcher Unsicherheit, Empfindung der eigenen Kleinheit und Geringheit und Furcht man die Wälder, Gebirge und Seen betrat. Sturm, Schnee, Flut und Erdbeben verstärkten den grausigen Eindruck. In der Natur hausten die Riesen, die „als Verkörperung der gewaltigen Naturkräfte ... typische Vertreter der ‚Unwelt'" sind[43].

Die Riesen werden in den Quellen vor allem auf dreifache Weise genannt:

1. *jǫtunn*, pl. *jǫtnar* < germ. **etuna*, von ungewisser Bedeutung, ein Wort, das wir in ags. *eotenas* (s. S. 110) gefunden haben,

2. *þurs*, pl. *þursar*, am besten aus ai. *tura-*, „stark", „kräftig", ags. *þyrs* abzuleiten,

3. *troll*, pl. *troll*, zum Zeitwort *trylla*, „zaubern", gehörig, also „Zauberwesen".

Dazu kommt die Benennung der Riesinnen:

4. *gygr*, pl. *gygjar*, ai. *gūhati*, „versteckt" < idg. **gheugh*, „verbergen", „heimlich tun", also Zauberweib (Mensch oder Riesin)[44], und die kollektive Bezeichnung *gífr*, Zauberei, Zauberinnen, Riesinnen (HHv. 15).

Die drei männlichen Wörter sind nicht als Bezeichnungen verschiedener Typen zu unterscheiden, sondern kommen vermischt vor. Als Beispiel kann die Lage in Vsp., wo alle Wesenstypen auftreten, dienen:

1. Die Seherin entsinnt sich der uralten *jǫtnar*, die sie aufgezogen oder gar geboren haben (Str. 2) und unter die *Ymir* (Str. 3), *Brimir* und *Bláinn* (Str. 9) vielleicht zu zählen sind. Von einer Riesensippe *(ætt jǫtuns)* ist Str. 25 die Rede, die Freia gefangengenommen hat (s. o. S. 156), und in Str. 37 wird nochmals vom *jǫtunn Brimir* gesprochen, der jetzt auch einen Biersaal hat. Der aus der Verhaftung freikommende Loki wird in Str. 47 *jǫtunn* genannt[45], und sein Gezücht, die Midgardschlange *(jǫrmungandr)*, dreht sich in „Riesenzorn" *(jǫtunmoðr*, Str. 50). Endlich wird zweimal die Heimat der Riesen *(Jǫtunheimr)* erwähnt (Str. 8 und 48).

2. Ein indogermanisches Motiv ist die Verführung der Götter durch die bösen Mächte (Bund. 4: 1–9, Theodor bar Kōnai)[46]. Hier werden die Asen

43 *de Vries* 1956, 242.

44 Noch der schwedische Reformator *Olavus Petri* benutzt das Wort *Gyghrar* (1540), 1917, 12.

45 So *S. Nordal*, Völuspá, gefin út með skýringum, Reykjavík 1923, 89, während *F. Jónsson* das Wort auf den Fenriswolf bezieht (1932, 15).

46 S. *Å. V. Ström* 1967b, 184.

durch drei Riesenmädchen *(þursa meyjar*, Str. 8) versucht[47]. Hierher kann vielleicht auch das hapax leg. *fíflmegir* (Str. 51) gezählt werden, das aufgrund von ags. *fífel*, „Ungetüm", und *fífel-cyn*, „Seeungeheuer" (Beow. 104), mit „Ungeheuersöhne", Riesen, übersetzt werden kann.

3. Vom gefesselten Loki wird gesagt, er liegt *í trollz hami*, „in Unholds-, Riesengestalt" (Str. 40). Die *troll* beherrschen die „Wolfsgestalt" (Vǫls. 8, vgl. Gylf. 13).

4. Der Harfe spielende *Eggþer* (Str. 42) wird *gýgjar hirðir*, „der Hirt der Riesin", genannt, und Str. 52 kommen im Ragnaröksdunkel die *gífr*, Riesinnen, angefahren. In späteren Texten werden die Riesen auch *risi*, pl. *risar* genannt (Bárð. 1 [S. 1], Heiðr. 1 [S. 1 und 89]), wahrscheinlich um ihre Größe zu bezeichnen. Aufgrund ihres Wohnortes heißen sie oft *bergrisar*, „Gebirgsriesen" (Gylf. 37), oder *bergbúar*, „Gebirgsbewohner" (Lnd. H. 284 [S. 331], Bárð. 15 [S. 45])[48].

Von den Riesen wird jetzt gesagt, daß sie uralt sind. Sie waren nicht nur vor den Menschen, sondern auch vor den Göttern, ja sie waren oft der Götter und Göttinnen Eltern und sie, nicht die Götter, haben die Welt gemacht (Vsp. 3 f), oder diese wurde aus ihnen gemacht (Vm. 21). Dadurch stehen sie der Natur am nächsten. Deshalb sah man pessimistisch auf die Natur. Noch bei Snorri ist der Zustand der Welt unter den Riesen vor dem Auftreten der Menschen dunkel (Gylf. 4–8). Sogar die Sonne wird von den wolfsgestaltigen Riesensöhnen einer *gýgr*-Mutter aus dem Eisenwald *(Járnviðr)* gejagt (Gylf. 12).

Auf diesem hohen Alter beruht ihre Weisheit. Der Riese *Vafþrúðnir* wetteifert sogar mit Odin in Kenntnissen (Vm.), und *Hymir*, *Loðinn* und *Geirrøðr* werden *hundvíss*, „hundertfach [ungemein] weise" (Hym. 5, HHv. 25, Sksk. 27 [S. 138]), gepriesen. Erst später (unter christlichem Einfluß?) werden die Riesen als dumm und unbedacht vorgestellt, z. B. *Hrungnir*, der im Rausch die ganze Walhall, nebst Freia und Siv, mitnehmen will (Sksk. 25 [S. 131]) und im Kampf mit Thor von Loki überlistet wird (S. 133). Die Unholde *(troll)* können auch Menschen verrückt machen *(mjǫk hafa troll of trylda*, Korm. Lv. 48)[49].

Die Riesen sind oft klobig und häßlich (z. B. *Skrýmir*, Gylf. 45, *Hrungnir*, Sksk. 25), können jedoch auch ein gutes Aussehen haben: die Riesen sind schöne Leute, größer als andere *(vænna fólk ok stœrra enn aðrir menn)*, heißt es Bárð. 1, S. 1. Besonders die Riesenmädchen sind schön, wie Gymis *Gerðr* (Skm. 6 f) und *Gunnlǫð* (Háv. 107 f). Auch darin kann man den Unterschied zwischen der alten verdorbenen und der jungen „frühjährlichen" Natur sehen.

47 Diese „gera endasleppan gullaldur og ánægju Ása, fagrar og lævísar jötnameyjar" („machen der Goldzeit und dem Frieden der Götter ein Ende, diese schönen und listigen Jungfern") *(Nordal* 1923, 136).

48 *Strömbäck* 1931, 60–62.

49 Text: *Kock* 48.

Vor allem hängen viele Riesen mit dem Winter zusammen und werden darum *hrimpursar*, „Reifriesen" (Vm. 33, Grm. 31, Gylf. 3, Skm. 34), genannt oder führen Namen wie *Hrímnir* (Eyst. 1[50], Skm. 28, Hdl. 32), *Hrímgrímnir* (Skm. 35) und *Hrímgerdr* (HHv. 12–30). Oft erwähnt man *hrimpursar ok bergrisar* zusammen (Gylf. 15 [S. 36]).

Die Vorstellung von den Riesen hängt, gemäß de Vries, ursprünglich mit Halluzinationen im Rauschzustand oder auf Grund von Hungergefühl zusammen, „makroptische Visionen", in denen man Wesen in übernatürlicher Größe zu sehen glaubt[51]. Später schiebt man die Schuld an vielen Untaten auf die Riesen: sie stehlen und morden (Bárđ. 9 [S. 22]), zerstören Schiffe und verursachen Beinbruch (Bárđ. 5 [S. 13]). Die Unholde werden immer gewöhnlicher[52].

Psychologisch sind wohl auch die *mara*, „Mahre", „Alp", zu verstehen. Das Wort kommt in ungefähr derselben Form in allen germanischen Sprachen, nebst asl. *mora*, „Hexe", vor (AnEWb 379) und wird im allgemeinen auf die germ. √*mer*, „zermalmen", zurückgeführt. Ein Wesen *Sinmara* wird erwähnt (Fjǫlsv. 24 und 26)[53]. Die Hauptstelle ist Ys. 13 (nach Yt. 3)[54], wo beschrieben wird, daß die Mahre den König Vanlandi bedrückte *(mara trađ hann)*. Obwohl seine Diener sich dem entgegenstellten, zermalmte sie seinen Kopf mittels Druck *(kafđi hon hǫfuđit)*, so daß er starb. Im Volksglauben bedrückt die Mahre Menschen und Vieh[55].

Ähnliche Wesen, die Menschen oder Tiere im Schlafen oder Wachen plagen, sind die *túnriđur* (Háv. 155)[56], *myrkriđur* (Hrbl. 20), *trǫllriđur* (N. Gulat. 3 Krr., in: NGL II, 308, 326) und *kveldriđur* (Eyrb. 16). Im allgemeinen sind sie Menschen (vor allem Weiber), die mit einem Teil ihres Wesens umherfahren (s. S. 177)[57], aber es kann sich auch um übermenschliche Wesen handeln (*óvættir*, Bárđ. 9 [S. 22]).

Die Zwerge (isl. *dvergr*, pl. *dvergar*, vgl. ags. *dweorg*, s. S. 110) gehören ebenfalls in den Bereich der Natur, haben aber mehr Kultur in sich. Sie sind von so kleiner Statur, daß sie in Steinen wohnen können (Vsp. 14, Gylf. 14 [S. 33])[58]. Sie sind jünger als die Riesen und die Götter, aber älter als die

50 Text: *Kock* 72.
51 *de Vries* 1956, 242.
52 *Elisabeth Hartmann*, Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischen Völker (= Tüb. Germ. Arb., 23), Tübingen 1936.
53 Text: Edda[3] 306.
54 Text: *Kock* 4.
55 *Lennart Björkquist*, Om maran i norrländsk folktro, in: Festschr. Ekholm, 1934, 50–66.
56 Darüber *Strömbäck* 1935, 168–182.
57 S. Art. Kveldrida, in: KLex 9, 1964, 552 f.
58 „Dwergher bescriffuas i Rijm och wijsor haffua warit små" („Zwerge werden in Reimen und Liedern [als] klein dargestellt") *(Olavus Petri* 1917, 6). Beispiele bei *Olrik–Ellekilde* 1951, 351–353.

Menschen: sie sind von den Göttern aus den Gliedern des Riesen *Bláinn*, vielleicht = Ymir (Vsp. 9 f, Gylf. 14), geschaffen worden[59].

Die Zwerge sind „die Weisen der Felswände" *(veggbergs vísir*, Vsp. 48). Einer von ihnen, *Alvíss* (Allweis), wetteifert mit Thor an Wissen, wie der Riese *Vafþrúđnir* mit Odin (Alv. 9–34), aber obschon Alviss („probably in irony"[60]) die Sonne das Spielzeug eines Zwergen *(Dvalinn)* genannt hat (Str. 16), muß er, wie die Riesin *Hrímgerđr* (HHv. 30), sterben, als die Sonne aufgeht (Str. 35).

Die Weisheit der Zwerge äußert sich in der Runenkunde (Háv. 143) sowie in der Fähigkeit des Zauberliedsingens *(gala*, Háv. 160) und ihre Geschicklichkeit in der Dichtkunst (Besitz des Dichtermets), über die viele Kenninge Auskunft geben[61], und vor allem in der Schmiedekunst. Weil die Zwerge in Steinen, Felsen und Gebirgen leben und man vor allem daraus den Rohstoff für das Schmieden bekommt, sind sie zu Schmieden vorherbestimmt. Bereits in den Urzeiten *(í árdaga)* fingen sie mit qualifiziertem Handwerk an (Grm. 43), und wir haben schon etwas über das Wettschmieden der verschiedenen Zwergengruppen gehört (s. S. 136). Die Zwerge *Dvalinn* und *Dulinn* schmiedeten das berühmte Schwert *Tyrfing* (Heidr. H und U [S. 3 und 92]).

Die Verbundenheit der Riesen und Zwerge mit den Gebirgen hat in weit späteren Zeiten auf die Einstellung zu Metallen und Gruben eingewirkt, und zwar zwiefach: 1. in den Bergmannssagen, z. B. vom Riesen Rübezahl (< Rübenzagel, unsicherer Herkunft), der Böse bestraft und unberechenbare Streiche spielt, mit alten und mittelalterlichen Zügen vermengt[62] – 2. in den Märchen: Zwerge können einen Berg öffnen und schließen[63] (wie das einmal mit König Svegdir geschah, Ys. 12), und „die bösen Geister scheuen das Erz. Metalle sind ihrer Natur nach antidämonisch"[64]. Noch 1962 mußte eine amerikanische Aktiengesellschaft eine Grubenbohrung auf Island wegen der Zwerge *(huldufólk)* verschieben[65].

C. Wichte und Wasserwesen

Die Riesen repräsentierten die Wälder, Gebirge und Stürme der unheimlichen Natur, die Zwerge die Metalle und sonst die menschenfreundliche Seite

59 *Turville-Petre* zieht die Lesart des Hauksbuches vor: aus der blutigen Brandung *(ór brimi blóđgu)* = Ymirs Blut (1964, 234).
60 *Turville-Petre* 1964, 235.
61 *de Vries* 1934, 24 f. Über idg. Parallelen s. *de Vries* 1956, 255.
62 S. *Georg Schreiber*, Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralkultur (= Wiss. Abh. d. Arb.-gem. f. Forsch. des Landes Nordrhein-Westf., 21), Köln und Opladen 1962, 260–278. Vgl. EWbDS 611.
63 *Schreiber* aaO 276.
64 *Schreiber* aaO 446.
65 S. *Å. V. Ström* 1970, 228 f, vgl. JJ 406 f.

der Natur. Auch Land und Wasser haben ihre Wesen. Die Worte *huldufólk* (oder *huldumadr*, 15. Jh. ClV, 292), „verhüllte Leute", und *vættir*, Wichte, bezeichnen die isländische volkstümliche Vorstellung von Gnomen, in der Alfen, Kobolde, Zwerge u. dgl. verschmolzen sind. Meistens sind sie böser Natur (*meinvættir*, Grett. 32 [S. 112], oder *óvættir*, Bárd. 9 [S. 22])[66]. In christlicher Zeit können die heidnischen Götter und Wesen insgesamt als *vættir* bezeichnet werden (z. B. Grágás, Krr. Kap. 7). Die vorchristlichen Quellen nennen nur *landvættir*, die in der Wissenschaft häufig erörtert worden sind. Ein bestimmtes Land hat seine *landvættir*, „Landwichte", die „dies Land bauen" (*byggja*, Eigla 57 [S. 171]). Wenn ein Mord auf einem Platz verübt worden war, wagte man lange nicht, dort Neu-Land zu nehmen „um der Landwichte willen" (*fyrir landvættum*, Lnb. St. 330, H. 290 [beide S. 333])[66a]. Ein (zauber-)kundiger (*kunnigr*) Abgesandter des dänischen Königs Harald Gormsson sah, als er sich Island näherte, „daß alle Fjälle und Hügel waren voll von Landwichten, groß oder klein" und unter ihnen ein *bergrisi* (OT. 33, Hkr. I [S. 271]). Ein Mann namens *Hafr-Bjǫrn* (Ziegen-Bär) wurde besonders von den Wichten begünstigt. Wenn er zum Thing, zur Jagd oder zum Fischfang ging, sahen „zweigesichtige" Männer (*ófreskir menn*, St.) oder eine „zweigesichtige" Frau (H), daß alle Landwichte ihm folgten (Lnb. St. 329 [S. 330]; H. 284 [S. 331]). Schon oben S. 148 haben wir erfahren, daß es auf Island gesetzlich verboten war, mit Drachenköpfen die Landwichte zu irritieren (Lnb. H. 268 [S. 313]). In christlicher Zeit war es in Norwegen nicht erlaubt,

trua a landvættir at se i lundum æda haugum æda forsum.	zu glauben, Landwichte in Hainen, Hügeln oder Stromschnellen zu sehen.

(N. Gulat., Krr. 3, NGL II, 308)

In den Stromschnellen gab es noch andere Wesen, z. B. den Strommann (*forsakarl*[67] oder *fossegrimmen*). Sie ordnen sich in eine große Reihe von Wasserwesen ein.

Ein Wort für Wasser (idg. **akṷa* > lat. *aqua*, russ. *oká*, germ. **ēʒṷiaz* und **ahwō* > got. *ahva*, ahd. *aha*)[68] hat dem hervorragendsten Meerwesen *Ägir* (isl. *Ægir*) den Namen gegeben[69]. Er ist der Wirt der Asen (Hym. 1 und 39, Ls. passim, Sksk. 42) oder der Gast der zwölf Asen mit Bragi als Wirt (Sksk. 1) und wird deshalb von dem Skalden *ǫlsmiðr*, „Bierbrauer", genannt (Sonat. 8)[70].

Als seine Gattin (Sksk. 34 und 42) oder Tochter (I HH. 29 f) gilt *Rán*, die

66 Über diese und ähnliche Vorstellungen s. *Strömbäck* 1931, 69–75.
66a Über *landvættir* s. *Turville-Petre*, in: Festschr. Smith 1963, 196–201.
67 Siælinna thrøst, Erstes Gebot, 23.
68 SvEOb 2, 1415 und 1430; GEWb 3; AnEWb 681.
69 *de Vries* nennt ihn zweimal merkwürdigerweise „Riesen" (1956, 251), an anderer Stelle aber „Gott" (1957, 242); *Turville-Petre* schreibt „sea-god" (1964, 10, 130 und 152).
70 Text: *Kock* 22.

Meeresgöttin. Er hat mehrere (neun, Sksk. 42) Töchter, die Wellen (Sveinn, 10. Jh., Lv. 1 und 3)[71]. Im Sturm kann „Ráns Weg denjenigen des Mondes erreichen" (*skaut Ránar vegr mána*, Anon. Lv., 10. Jh.[72]), und nicht immer geht es dem Segler wohl: Ägirs „urkühle" Frau (*úrsvǫl Gymis vǫlva*) = Rán führt oft das Schiff „in Ägirs Maul" (*í Ægis kjapta*, Hofgarða-Refr)[73]. Unter gewissen Umständen läßt Rán aber ihren Gästen eine ausgiebige Bewirtung zuteil werden (Eyrb. 54). Sie besitzt ein Netz, in dem sie die Ertrunkenen sammelt (Sksk. 42, vgl. I HH 30, HHv. 18). Der Skalde Egill gibt Rán die Schuld an dem Ertrinkungstod seines Sohnes:

Mjǫk hefr Rǫ́n of rysktan mik,	Vieles hat Rán mir geraubt,

(Sonat. 7)[74]

aber er wollte auch

[fara] andvígr Ægis manni.	ausziehen gegen Ägirs Frau.

(Str. 8)

Das Netz Ráns hat Loki einmal geliehen, um den reichen Zwerg Andvari in Hechtgestalt fangen zu können (Rm. pros. Einl.).

Eine Fluchformel lautet: *mæla Rán og regin vid* (Ǫlk. Þ. 3)[75]. Wenn Rán < **rádn* zu *ráda*, „walten", gehört (AnEWb 433), könnte man übersetzen: „So sagen die Waltenden und die Regierenden."

In fließenden Gewässern hausen andere Wesen. Uralt, obschon selten in unsren Quellen erwähnt, ist der *Nix* (urn. **nikwR*, germ. **nikwes*, zu idg. **nigᵘ*, „baden, waschen", > aisl. *nykr*, aschw. *neker*, „Wasserwesen", ags. *nicor*, „Nilpferd", ahd. *nihhus*, „Krokodil", und *nicchessa*, „Seewesen"[76]).

Im Beowulf wird *nicor* als Meerungeheuer erwähnt (422, 845, 575, 845, 1411, 1427), und in einer Kenning für Island wird im 12. Jh. von *nykra borg*, „die Burg der Nixen", gesprochen (Nóregs konungatal 75)[77]. Die sog. Dritte grammatische Abhandlung, 13. Jh., sagt, daß

nykrinn skiptisk (líkneskjum) á margar leidir.	der Nix wechselt Gestalt in vieler Weise.

(Skálda III, 13 [S. 122])

Am häufigsten tritt er als Pferd auf (isl. Vatnahestur, schon. Bäckahästen). Schon in der Landnahmezeit wird erzählt, daß *Audun stoti* eines Herbstes sah, daß ein geapfeltes Pferd (*hestr apalgrár*) aus dem *Hjardarvatn* zu seinen

71 Text: *Kock* 192. Vgl. Heimdalls Mütter, o. S. 159.
72 Text: *Kock* 93, C 1.
73 Text: *Kock* 151, Reisegedicht Str. 2.
74 Text: *Kock* 22.
75 ÍF. 11, 92.
76 SvEOb 714; AnEWb 412 f.
77 Text: *Kock* 287.

Gestütpferden rannte und mit ihnen von Auđun in Arbeit gesetzt wurde. Nach Sonnenuntergang riß es sich los und lief ins Wasser (Lnb. St. 83 [S. 120])[78].

Olaus Petri erzählt um 1540 vom „Nix, der angeblich im Wasser ist" (Necken som seyes wara i watnet), daß er „die Ertrinkenden wegnimmt" (tagher them bort som drunkna)[79]. Der Nix gilt auch als musikalisch und spielt verschiedene Instrumente[80]. Ursprünglich hat er Horn oder Pfeife geblasen, weil es Harfen vor der Völkerwanderungszeit nicht gab (mhd. *hornblâse* bedeutet Hexe, vgl. Hm. 18)[81].

Von den übrigen zahlreichen Meeres- und Flußwesen können die tückischen *mar-gygjar*, „Meerhexen", noch erwähnt werden. Deren einer Tun und Treiben (mit schönem Gesang) wird in OH. 23, Flat. II, S. 25 f beschrieben, ebenfalls der *mar-mennill*, „Meermännchen", den *Grímr Ingjaldsson* beim Fischfang im Steingrimsfjord aufgabelt (Lnb. St. 68 [S. 96]). Der König *Hjǫrleifr* von Hordaland und Rogaland fängt auch einen *marmennill*[82], der ihm weissagt (Hálf. 7 [S. 82–86]) und diese berühmte Antwort auf die Frage nach dem Besten des Lebens gibt:

Kalt vatn augum,	Kaltes Wasser für die Augen,
en kveita[83] *tǫnnum,*	Walfleisch den Zähnen
lérept líki[84]	und Leinwand dem Leibe!

(Hálf. Lv. 12 [S. 86])

Außer den häßlichen Margygen gibt es auch schöne, mehr oder weniger nackte Meerfrauen *(Havfruer)*, die Männer anlocken und die in den folgenden Jahrhunderten im Volksglauben eine große Rolle gespielt haben[85]. Zu vergleichen sind die beiden Meerfrauen *(merwîper, -vrouwen)* in Nibel. 1533–1549, die aber auch wie der *marmennill* weissagen können.

Wir haben gesehen, wie die Natur den Nordmännern bald freundlich, bald feindlich erschien, aber immer haftete ein gewisses Maß von Unsicherheit an den Mächten der Natur. Ljungberg hat gezeigt, daß diese Religionsform, die sog. niedere Religion, beim Religionswechsel „in ungebrochener Kraft weitergelebt" hat[86]. Aber sie wurde von der Kirche verfolgt. Als ein Verzeichnis der wichtigsten übermenschlichen Wesen des Alltagslebens kann folgende Warnung gelten:

78 Vgl. *Brita Egardt*, De svenska vattenhästsägnerna och deras ursprung, Folkkultur, 4, 1944, 119–166. Über *apalgrár* vgl. u. S. 194.
79 *Olavus Petri* 1917, 12.
80 *D. Strömbäck*, Art. Näcken, in KLex 12, 1967, 435 f.
81 *J. Sahlgren*, NoB, 1935, 45. Vgl. u. S. 239.
82 Das Wort und die Vorstellung lebt in Norwegen als Marmælen *(Reidar Th. Christiansen*, Til de norske sjøvetters historie, MoM, 1935, 11–13).
83 Die Handschriften haben *kveit* oder *kvett.*
84 Darüber *A. Heusler*, Germanentum (Kultur und Sprache 8), Heidelberg 1934, 14.
85 S. *Christiansen* 1935, 8–11, 13–20, und *H. Fernholm*, Fiskelycka, Folkkultur, 3, 1943, 242–283.
86 *Ljungberg* 1940, 307 f.

Min kære son ... thu skalt ey thro vppa tompta gudha ælla oppa wætter / ey oppa nek / æller forsa karla / ey oppa skratta[87] *eller tompt orma*[88] */ Thu skalt ey thro oppa maro eller elfwa*[89].	Mein lieber Sohn ... du sollst nicht an die Kobolde glauben oder an die Wichte, den Nix oder Strommänner, nicht an Heinzelmänner oder Hofschlangen. Du sollst nicht an die Mahre oder die Alfen glauben.

7. *Der Mensch im Leben und im Tode*

A. Die Anthropologie

Götter und übermenschliche Wesen sind der eine Pol der Frömmigkeit, der Mensch ist der andere. Wenn jetzt über den nordischen Menschen als religiösen Partner gehandelt werden soll, ist es sehr schwer, von „Seelenvorstellungen" zu sprechen[1], denn, wie Ljungberg in einem zusammenfassenden Aufsatz zum Thema feststellt: „Ein Seelenbegriff nach gewöhnlichem abendländischen Muster mit einer Aufteilung der Persönlichkeit in Körper und Seele gilt kaum innerhalb der nordischen Vorstellungswelt."[2]

Die Nordmänner waren keine Psychologen wie der moderne Mensch oder die Griechen. Eine Seele kannten sie nicht[3]. Aber ein lebendiges Interesse an dem menschlichen Verhalten kann man ihnen nicht absprechen[4]. Das kommt vor allem in den mannigfaltigen Begriffen und Vorstellungen zum Ausdruck, die bei ihnen die griechische Einteilung in Körper und Seele und die christliche in Körper, Seele und Geist ersetzen[5].

87 *skratte*, isl. *skratti*, tomte (Kobold, ObSvM).
88 *tomtormber*, orm el. snok (Schlange oder Ringelnatter, ObSvM).
89 Siælinna thrøst 1954, Erstes Gebot, 23.
1 Eine ganze Reihe (außer *hamingja, fylgja* usw.) verzeichnet *C. W. von Sydow:* Traumseele, Tranceseele, Totenseele, „andere Seelenvorstellungen" (Folketru, ed. *Lid* = NK, XIX, Oslo 1935, 101–109). Da es nun ein aisl. Wort für Seele nicht gibt, schreibt er ganz unbefangen: das gemeingermanische Wort muß „i Norden tidigt ha undanträngts av något annat ord, t. ex. *hugr*" („im Norden früh von einem anderen Wort, z. B. hugr, verdrängt worden sein")! (100).
2 *Ljungberg*, Der nordische Mensch als religiöses Subjekt, 1955, 89. Trotzdem setzt *Ljungberg* selbst die Überschrift: „Seelenvorstellungen"!
3 *Neckel* vollzieht (1913, 106–111) eine beißende, noch heute von allen über den „Seelenglauben" unter den Germanen schreibenden Religionsgeschichtlern zu beachtende Abrechnung mit Wundt u. a., die in folgendem mündet: „Das Richtigste wäre, wenn der Ausdruck ‚Seele' als Bezeichnung für etwas räumlich Vorgestelltes aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch überhaupt verschwände" (111). Vgl. schon *Rydberg* 1886, 545–558.
4 „in the [Norse] literature we can discern traces of vivid conceptions of man's inner self" *(H. R. Ellis* 1943, 121).
5 Vgl. die Einteilung des Menschen in Körper, Pflanzenseele, Tierseele, wirkende Vernunft (νοῦς ποιοῦν) und leidende Vernunft (νοῦς παθητικός) bei Aristoteles. (S. *Zeller–Nestle*, Grundriß der Geschichte der Griechischen Philosophie, Leipzig [13]1928, 224–231.)

Wir beginnen mit dem Mythus von den ersten Menschen. Zu den nur mit Pflanzenseelen versehenen Ask und Embla kommen die drei Götter (Vsp. 17 f, s. o. S. 128) mit ihren drei oder eigentlich fünf Gaben: *ǫnd, óðr, lá, læti* und *litr.* Keine von ihnen ist rein psychisch – alle sind mehr oder weniger somatisch-physisch: *ǫnd* < idg. **ant-,* skr. *ātman,* „Atem", ist also die physische Lebenskraft, der Tierseele am ehesten entsprechend; *óðr*[6] (zu got. *[weit-]wods,* „Zeuge") und *læti* haben es beide mit „Laut" zu tun und bedeuten „Sprechfähigkeit, Stimme"; *lá* (hapax leg.) und *litr* beziehen sich beide auf das Blut und bedeuten vielleicht „Lebenswärme" (zu skr. *ulkā,* Feuer, lat. Vulcanus, AnEWb 343) und „Farbe". Durch diese Fähigkeiten, die als *fjǫr,* „Leben" (des Körpers und der Seele)[7], zusammengefaßt werden können, funktioniert der Mensch als Mensch.

Hugr (unbekannter Abstammung) bezeichnet die kognitive und voluntative Seite des Menschen und kann mit „Gedanke, Denkvermögen, Aufmerksamkeit", aber auch „Wille, Verlangen" wiedergegeben werden[8]. Prinzipiell heißt es:

Hugr einn þat veit,	Nur der Gedanke weiß,
er býr hjarta nær.	was nahe am Herzen wohnt.

(Háv. 95)

D. h. der emotionale Inhalt der Person ist nur dem eigenen Gedanken zugänglich. Der *hugr* kann oft dem verständigen Menschen manches sagen *(segir mér svá hugr,* Þórð. 3 und 7 [S. 179, 194], vgl. Hallfr. 11 [S. 194])[9].

Móðr und *hjarta* sind nämlich die emotionale Seite des Menschen. Weil *hjarta* eigentlich das körperliche Herz bedeutet, aber (wie bei uns!) in übertragener Bedeutung gebraucht wird, so kann das Wort Herz auch in seiner seelischen Bedeutung mit einem körperlichen Begriff, z. B. Fleisch, verknüpft werden, z. B. Háv. 96, wo eine schöne Frau dem Buhler *hold ok hjarta,* „Fleisch und Herz", war. Daß *móðr* emotional ist, zeigen die Zusammensetzungen: „eine zum Affekt gesteigerte Emotion" heißt *jǫtunmóðr* (Vsp. 50)[10], auch wenn sie nicht von einem Riesen gehegt wird, und Thor gerät *í ásmóði,* „in Götterzorn" (Sksk. 25 [S. 133]). Aber es bedeutet auch Traurigkeit (Þórð. 3 [S. 179]) oder Sorge (Bisk. I [S. 199]).

Soweit können wir ohne weiteres folgen. Jetzt kommt jedoch eine Tatsache, die uns Modernen sehr ferne liegt: weil den Nordmännern unser Persönlichkeitsbegriff fehlte[11], konnten zwei Menschen dasselbe Leben haben. An demselben Tag und zu derselben Stunde, als Harald fiel, starb seine Tochter Maria *(varð Mária bráðdaud),* und man fügt die Redensart hinzu: „Sie haben das Leben e i n e s Menschen" *(eins manns fjǫr)* gehabt (Orkn. 34 [S. 87]). Aber ein Mensch kann auch zur selben Zeit zwei Individuen und gleichzeitig an zwei Plätzen sein. Die Formel lautet: er ist nicht „ganz und gar, wo er gesehen ist" *(eigi allr þar er hann var sénn,* Hønsaþ. 9[S. 24])[12]. Hinter dieser Erscheinung liegt ein uns schwerverständlicher Begriff:

Hamr, „Gestalt, Schemen", gehört rein sprachlich zur idg. $\sqrt{}$**kem-,* „bedecken", lat. *camisia,* ahd. *hemidi,* „Hemd" (IEWb 209 f). Strömbäck definiert in seiner Untersuchung[13] *hamr* als „entweder den menschlichen Schemen (den Körper) oder den Schemen (die ‚Seele'), der in gewissen Fällen, so denkt man, den Körper verlassen kann", oder weiter unten: *hamr* ist „die mehr oder weniger materialisierte Seele, die ... den Menschen verlassen und auf eigne Hand wirken kann"[14].

Aus guten Gründen kann *hamr* entweder als der eine Schemen oder der andere bestimmt werden. Aber warum Körper und Seele? Beide *hamir* sind ja körperlich! Ein nordischer Text selbst sagt z. B.: *Þrandr ... var kallaðr eigi einhamr,* „man sagte, daß Thrand nicht ‚eingestaltig' war" (Eyrb. 61 [S. 165]), d. h. er trat in zwei Gestalten auf (so auch Finnb. 29 [S. 255]). Diese Gabe kann vielfach ausgedrückt werden, am deutlichsten mit *skipta hǫmum,* „Gestalt wechseln", und die zu solchem Wechseln Fähigen werden *hamrammr* (Lnb St. 259 [S. 286], nur Männer) und *hamleypa* (beide Geschlechter) genannt[15]. So wird Odin selbst als *hamrammr* beschrieben:

Óðinn skipti hǫmum, lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lǫnd at sínum erendum eða annarra manna.	Odin wechselte Gestalt; dann lag der Rumpf als schlafend oder tot, und er war da Vogel oder Tier, Fisch oder Schlange und fuhr in einem Augenblick zu fernen Ländern in seinen oder anderer Geschäften.

(Ys. 7)

Der Schemenwechsel *(*hamskipti)* war nicht nur eine Sache der Mystiker und Schamanen. Unter den an der Scholle klebenden Männern der Landnahmezeit waren sieben *hamrammir,* und in den alten Sippensagen gibt es auch viele[16]. In den letzteren wird von Gestaltwechseln in Wal, Schwein, Vogel und andere Tiere erzählt[17]. *Dufþakr í Dufþaksholti* kämpfte in Stiergestalt gegen *Stórólfr Hængsson* aus *Hváli* in Gestalt eines Bären, der auch den Sieg

6 Nur hier und in Njála 130 *(Kock* 294).
7 Vgl. *Ljungberg: „Fjǫr* läßt als Lebenskraft den Menschen denken, fühlen, wollen und handeln" (1955, 90); *Gehl: „Fjǫr* ist ‚Lebenskraft' und zugleich etwas durchaus Stoffliches" (1939, 147).
8 Vgl. *Ljungberg* 1950, 90, und *Segelberg* 1972, 169 f.
9 Vgl. den *hugr* Odins (Huginn) o. S. 124.
10 *Ljungberg* 1950, 90.
11 Darüber *Å. V. Ström* 1944, 37–45.

12 Noch zwei Saga-Stellen bei *Strömbäck* 1935, 163.
13 *Strömbäck* 1935, 160–173.
14 *Strömbäck* 1935, 173; vgl. *Ljungberg* 1950, 85.
15 *Lid,* in: Folketru, 1935, 8. Vollständige Verzeichnisse bei *Strömbäck* 1935, 162 f, Anm. 2 und 4.
16 *Strömbäck* 1935, 162, Anm. 2.
17 *Strömbäck* 1935, 165, beide Anm. In Am. 19 ist Atlis *hamr* ein Adler.

davontrug. „Beide wurden verletzt" (Lnb. M. 14, St. 350, H. 309 [S. 355 f]). Auch der *hugr* wird unter Umständen gesehen[18], doch kann ein Mensch z w e i *hammir,* jedoch nur e i n e n *hugr* haben. Der *hugr* kann als Wunsch ausziehen (Harđ. 31: *hugir,* „böse Wünsche"). In Setesdal in Norwegen hörte man auf der Bergweide, daß sich etwas vor der Hüttentür bewegte – als der Bauer nur ein Pferd hatte herabholen wollen[19].

Hamingja < **ham-gengja,* „der in einem Schemen einhergeht" (AnEWb 207), ist das Glück des Menschen, oft „als aktives Prinzip aufgefaßt, durch das ein jeder sein Los im Leben erhielt"[20]. Sie ist so nahe an die Familie gebunden, daß man auf die seines Vaters vertrauen *(treysta á hamingju fọdur síns,* Vatsd. 3) kann. Sie folgte einem Menschen durch das Leben und konnte auch sichtbar werden (Glúma 9 [S. 31]). Die *hamingja* eines Menschen (besonders eines Königs) konnte auch einem anderen beigelegt werden (OH. 69, Hkr. II [S. 88]) und mit der eines anderen wetteifern (s. u. S. 252). Mit dem Namen kann die Hamingja von einer Person auf die andere übergehen *(hamingja sakar nafns,* Vatsd. 7 [S. 17], oder *hamingja mun fylgja,* 13 [S. 37])[21].

Die *Fylgie* (isl. *fylgja* oder *fylgjukona)* „ist die personifizierte Macht des Mannes"[22], „ein unsichtbares Wesen, von dem man glaubte, es folge einem Menschen", und das „nur im Traum oder von besonders ‚seherischen' Menschen gesehen wurde"[23]. Ein Mensch scheint bisweilen mehrere Fylgien (HHv. Prosa nach 34, Njála 12 [S. 37])[24] zu haben, die mit denen anderer Männer kämpfen können (Gullþ. 6 [S. 17], Ljósv. 20 [S. 101]), denn bestimmte Menschen haben „starke Fylgien" *(rammar fylgjur,* Vatsd. 30 [S. 83]).

Die Fylgie erscheint am öftesten als eine Frauengestalt, bisweilen jedoch in Tiergestalt, z. B. als Bär (Njála 23), Eisbär (Ǫrv. 5), Wolf (Njála 62) usw. und am liebsten in Träumen[25]. Wenn man wach seine eigene Fylgie sieht, wie Thord, der einen dem Njal nicht sichtbaren Bock wahrnimmt, dürfte man

18 Beispiele bei *Strömbäck* 1935, 174.
19 *Lid,* in: Folketru, 1935, 6.
20 *Ljungberg* 1950, 85.
21 Darüber *Turville-Petre* 1940, 123 f.
22 *T. Andræ,* in: Festschr. Stave, Uppsala 1922, 325. Vgl. *Lid* 1942, 139.
23 *Ljungberg* 1950, 86. Zum Fylgienglauben: *Bernhard Kummer,* Midgards Untergang, Leipzig 1927, 136–153 (Fylgie als „das andere Ich"); *Mogk* 1921, 52; *M. Lagerheim,* Bidrag till kännedom om fylgja-tron, Sv. fornminnesfören. tidskr., 12, 1905, 169–184; *Strömbäck* 1935, 153–156 (beide gehen vom Seelenglauben aus); *Gehl* 1939, 119–147; *H. Ellis (Davidson)* 1943, 127–138; *F. Ström,* Art. Fylgja, in: KLex 5, 1960, 38 f (alle drei mit Verwischung der Grenzen zwischen Fylgien, Disen, *hugr* und *hamr); Turville-Petre,* Liggja fylgiur þínar til Islands, in: Saga-Book 12: 2, 1940, 119–126 (teilweise Gleichsetzung *hamingja-fylgja); de Vries* 1956, 224–228.
24 Oder sind etwa die Fylgien Osvivs und seiner Gefährten gemeint?
25 *M. Lagerheim* macht einen großen Unterschied zwischen Frauen- und Tierfylgien (aaO 182 f). *G. Tuppa* hat zu zeigen versucht, daß die Tiere der Träume nicht im Fylgienglauben, sondern in der Berserker-Erfahrung ihren Ursprung haben (in: Festschr. Höfler II, 1968, 442 f).

zum Tode bestimmt sein (Njála 41 [S. 106 f])[26] – und Thord stirbt bald (Kap. 42).

Die Fylgie war kein bloßer Doppelgänger[27], denn „sie konnte vorahnen lassen und vor Gefahr warnen usw."[28]. Sie denkt sozusagen selber[29]. Hrollaugr Rögnvaldarson fragt seinen Vater, Jarl Rögnvald, ob er nach den Orkney-Inseln fahren solle, aber dieser antwortet: „Nein, *liggja fylgjur þínar til Islands"* (Orkn. 6, 5), was zu übersetzen ist: „Deine Fylgien gehören zu Island"[30], oder besser: deuten auf Island. Das Wort *fylgja* hat niemals abstrakte Bedeutung[31], sondern stellt die Art und Aktivität des Menschen dar. Ein Glücksmann wird abwechselnd *heillamadr, giptumadr, gæfumadr* und *hamingamadr* genannt[32], aber nie **fylgjumadr* oder dgl.

Nach oder vor dem Tode kann die Fylgie auf eine andere Person übergehen. Als der Skalde Hallfred im Sterben lag, wurde seine bewaffnete *fylgjukona* gesehen, die sich seinem Sohne Thorvald anbot, aber nur von dessen Bruder, *Hallfredr ungi,* empfangen wurde (Hallfr. 11 [S. 198]). Dieses und andere Beispiele zeigen, daß die Fylgie nicht, wie die Hamingja, ein strikt persönliches Eigentum, sondern vielmehr „Ausdruck der in einer Sippe wirkenden Macht" ist (*ættarfylgja,* þórđ., 7 [S. 194])[33]. Mit Recht spricht man von „der zweiseitigen Bindung der Fylgie: an das Geschlecht und an das Schicksal"[34]. Deshalb kann man sogar die Fylgie eines noch ungeborenen Kindes sehen (Gunnl. 2 [S. 55]).

Eine *fylgjukona,* „die dem Geschlecht gefolgt war" *(er fylgt hafdi þeim frændum),* warnt Thorstein Ingimundarson im Traum, eine bevorstehende Reise anzutreten (Vatsd. 36). Dagegen scheint das Wort *kynfylgja* (Vǫls. 4 [S. 5]) abstrakte Bedeutung zu haben und mit „erbliche Begabung" übersetzt werden zu müssen[35].

Noch eine Unähnlichkeit zwischen *hamingja* und *fylgja* hebt Gehl hervor. Während man die erstere (und *gæfa)* auf einen anderen übertragen kann (*leggja hamingju til,* Ásm. 5 [S. 345]), läßt sich die Fylgje nur vererben, und „ein Übertragen der Fylgien ist undenkbar"[36].

26 *Gehl* 1939, 127. 27 So *Andræ* aaO, 325; *de Vries* 1956, 225.
28 *Ljungberg* 1950. So auch *Lagerheim:* „varna, upplysa, trösta, uppmuntra" (aaO 178). Vgl. JJ 224, 261 und 298–300; *Sigurđur Haralz,* Fylgjur ok fyrirbođar, Reykjavik 1965.
29 *Lagerheim* aaO 183.
30 Wegen der Stellungnahme, die in Anm. 31 erwähnt wird, übersetzt *Turville-Petre:* your destiny belongs to Island (1940, 124). Vgl. aber Eir. rauđ. 4 (S. 208).
31 So die Wörterbücher. *Turville-Petre* will, aus für mich nicht ausreichenden Gründen, abstrakte Bedeutung in Vatsd. 30, Ljósv. 20 und Orkn. 6 finden (1940, 124 f).
32 So *Ljungberg* 1950, 85.
33 *de Vries* 1956, 227. Vgl. *Turville-Petre:* „In the meaning ‚attendant spirit' the word *fylgja* is interchangeable with *hamingja*" (1940, 121).
34 *Gehl* 1939, 131.
35 *Turville-Petre* 1940, 125 f. Eine vom Verfasser nicht erwähnte Stütze dürften hier abstrakte Worte wie *heimanfylgja,* „Mitgift", sein.
36 *Gehl* 1939, 142.

Daß das Leben für die Nordmänner nicht personalistisch in unserem Sinne war, zeigt der Glaube an die spezielle Einheit einer lebendigen mit einer toten Person, die man Partizipation nennen könnte[37]. In den Heldengedichten der Edda werden unter den Volsungen mehrere Menschen erwähnt, die mit toten Gestalten identisch sind. *Helgi Hjǫrvardsson* und seine Geliebte, die Walküre *Sváva,* wurden wiedergeboren *(endrbornir,* HHv. Prosa nach 43). In HH. II wird im Hinblick darauf erzählt: *Helgi Sigmundarson* wird nach *Helgi Hjǫrvardsson* genannt (pros. Einl.) und liebt die Walküre *Sigrún,* die die wiedergeborene Svava *(Sváva endrborin,* Prosa nach 4) ist. Diese beiden werden dann als *Helgi Haddingjaskadi* und die Walküre *Kára Hálfdanardóttir* wiedergeboren (Prosa nach 51)[38]. Alle drei Helgi sind also einer, und die drei Walküren sind auch eine. Als Verwünschung kann gesagt werden:

(lǫng ganga)	(die lange Fahrt [= das Leben nach dem Tode]),
þars hun aptrborin[39]	von der sie wiedergeboren
aldri verdi!	nimmer werde!

(Sg. 45)

Der tödlich verwundete Wegelagerer Jökul, Sohn des Jarlen Ingimund in Gautland, der seinen Totschläger Thorstein Ketilsson festhält, läßt ihn unter der Bedingung frei, daß er nach Gautland fährt, die Eltern des Sterbenden besucht und um seine Schwester Thordis wirbt. Er fügt hinzu: „Wenn ihr einen Sohn bekommt ... so laßt nicht meinen Namen liegen" *(nafn mitt nidri liggja,* Vatsd. 3 [S. 10]). Als Thordis dem Thorstein einen Sohn gebiert, müssen sie ihn jedoch *Ingimund* nennen nach dem Großvater, der soeben verschieden ist (Vatsd. 7 [S. 17]). Ingimund heiratet später *Vigdís,* und deren Sohn bekommt aus ähnlichen Gründen den Namen Thorstein nach s e i n e m verstorbenen Großvater (Vatsd. 13 [S. 36 f]). Der zweite Sohn aber hat einen gewissen Blick, der den Vater dazu veranlaßt, ihn Jökul zu nennen (Vatsd. 13 [S. 37]). Dieselbe Vorstellung der Identität durch Namengebung nach vor kurzem Verstorbenen finden wir in Laxd. 36 und 56 (S. 100 und 170) und Eyrb. 12 (S. 20).

Diese Partizipation innerhalb der Sippe kann (sehr merkwürdig für uns!) auch in höheren Altern stattfinden. Thorgils Bodvarsson war im Jahre 1226 geboren, 19 Jahre vor dem Tode Kolbein Arnorssons; es heißt jedoch: in Thorgils „dachten sie jetzt Kolbein zurückgekommen und wiedergeboren" *(aptir kominn ok endrborinn,* Þorgils saga skarda 62, Sturl. II [S. 257])[40].

37 Von Seelenwanderung oder Reinkarnation kann im Norden nicht gesprochen werden, weil keine Seele wandert oder verkörpert wird. Wir sprechen deshalb lieber von einer „participation intime entre le vivant et le mort qui entre en lui" *(L. Lévy-Bruhl,* L'âme primitive, Paris ²1927, 432). Weitere Beispiele bei *Ellis* 1943, 138–147, die von „Rebirth" spricht.

38 Über die Entstehung der Prosastücke siehe *E. Wessén,* Fv, 22, 1927, 68 f.

39 „kenlijk als opzettelijke variatie van het gewone *endrborinn*" *(de Vries,* in: Mededeel. d. Kon. nederl. akad. v. wet., Afd. Letterkunde, Nieuwe reeks, 2, Amsterdam 1939, 405).

Die Nordmänner lernten erst vom Christentum, zwischen Seele und Leib zu trennen. Ihnen war aber eine Ubiquität des Menschen bekannt. Der Gegensatz tritt in einem Gespräch zutage. In Norwegen glaubte man, Olaf der Heilige sei der wiedergeborene König Olaf Gudrödarson in Geirstad (OH. 6–8, Flat. II, S. 6–10, vgl. o. S. 163 f). Beim Besuch am Grabe des Vorfahren fragte einer von den Männern Olafs in heidnischer Weise: „Sag mir, ob du hier begraben gewesen bist?" Der König gab die christliche Antwort: „Nimmer hatte mein Geist zwei Körper" *(aldri hafdi ǫnd mín tvá líkama,* OH 106, Flat. II, S. 135). Damit haben wir das Gebiet des Totenglaubens betreten.

B. Tod und Jenseits

Weil die Nordmänner die griechische Einteilung des Menschen nicht kannten, konnten sie den Tod nicht als Trennung der Seele vom Körper auffassen. Deshalb sahen sie auch nicht das Grab nur als Ruhestätte des Körpers an, während die Seele oder der „wahre Mensch" sich in irgendeinem Totenreich aufhielt. Der tote Mensch war für sie tot und doch nicht tot. Er war in der einen oder anderen Weise lebendig.

Viele Versuche sind gemacht worden, um die Vorstellungen der Germanen über Tod und Jenseits zu sammeln, einzuteilen und zu systematisieren. Schon Arnkiel widmete dieser Frage großes Interesse und ließ seinen ganzen dritten Teil von 418 Seiten Begräbnisgebräuche, Gräber und Grabschriften behandeln[41]. Sich auf die Edda, die antiken Schriftsteller und die oben S. 28 genannten Gelehrten aus dem 17. und 18. Jh. stützend, hat G. Schütze über Walhall und Nifelheim geschrieben, wobei er keltisch und germanisch vermengt[42], und J. Grimm hat diese Dinge allseitig erörtert, beide ausschließlich vom Seelenglauben ausgehend[43]. O. Schoning teilte die Totenreiche in drei Gruppen ein: 1. Das älteste Reich, Hel, 2. Die Riesenwelten, 3. Sondertotenreiche[44].

Die moderne Behandlung des Stoffes begann mit G. Neckel[45], der verschiedene Aufenthaltsorte der Toten, wie Grab, Walhall, Hel, Gimle usw. behandelt[46]. Als Ausgangspunkt für das Verständnis des nordischen Totenglaubens ist folgende Feststel-

40 Vgl. Herodes Auffassung von Jesus als identisch mit dem unwesentlich älteren Täufer (Mark. 6, 14).

41 *Arnkiel* (1690), 1702, Dritter Theil.

42 *Gottfried Schütze,* Der Lehrbegriff der alten Deutschen und Nordischen Völker von dem Zustand der Seelen nach dem Tode überhaupt und von dem Himmel und der Hölle insbesondere, Leipzig 1750.

43 *Grimm* 1953: Hölle und Paradies (668–688), Seelen (689–699), Tod (700–713).

44 *O. Schoning,* Dødsriger i Nordisk Hedentro (= Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning, 57), København 1903.

45 Darüber *Klare,* Die Toten in der altnordischen Literatur, APhSc, 8, 1933–1934, 2–4.

46 *Neckel* 1913, 19–92.

lung vorzüglich: der Germane „wußte nichts davon, daß er eine Seele habe, die länger zu leben vermöge als der Leib. Er sah sich selber überhaupt nicht derart gespalten"[47]. Mit größter Einfühlung versetzt Neckel sich in die Empfindungen und Auffassungen des alten Heiden: er „weiß, man kann eiskalt an allen Gliedern sein und doch leben; der Fisch atmet nicht und ist gleichwohl lebendig ... Es liegt ihm sehr fern, den Toten, der ihn nachts besucht, für eine körperlose ‚Erscheinung' zu halten"[48]. Allerdings muß man vielleicht sagen, daß Neckel ein allzu glattes Bild des Jenseitsglaubens unter Ausgleichung der verschiedenen Gedankenkreise gibt.

Die Angaben der Texte sucht Helge Rosén mit den Gebräuchen der Volkskunde, leider nicht nur mit den germanischen oder einmal indogermanischen, sondern mit denen der ganzen Welt, zu beleuchten[49]. In fast unglaublicher Vollständigkeit verzeichnet und zitiert Hans-Joachim Klare alle Notizen über das Auftreten und die Verrichtung der Toten[50]. Karl Th. Strasser ringt furchtbar mit dem Begriff der Seele[51], sondert zwischen Wiederverkörperung und seelischer Wiedergeburt (nach indischem Muster)[52] und greift das Problem der Bergentrückung auf[53]. Diese wird sorgfältig von Elisabeth Hartmann in ihren verschiedenen Formen behandelt[54].

Das Standardwerk über die Totenvorstellungen schrieb Hilda R. Ellis (Davidson). Hier finden wir nicht nur die Vorstellungen, sondern auch die archäologischen Funde[55] und die Begräbnis- und Totenkultsitten[56] genau beschrieben und analysiert. Merkwürdigerweise fehlt in de Vries' großem Handbuch (1956 f) eine zusammenhängende Behandlung von Tod und Jenseits. O. Pettersson hat hingegen viele von den verschiedenen Aufenthaltsorten der Toten behandelt[57], und Turville-Petre gibt eine kurze, klare und übersichtliche Zusammenfassung der wichtigsten Daten[58].

Wenn ein Mensch stirbt, muß man ihm sofort „den letzten Dienst" *(nábjargir*, „Leichenhilfe", Eyrb. 33 [S. 92]; Eigla 58 [S. 174]) erweisen: Mund, Augen und Nasenlöcher schließen. Dann wird der Verschiedene ins Grab gelegt oder verbrannt, und die Sippe hält eine *erfisgerð*, „Totenfeier", die vor allem darin besteht, daß man das Begräbnismahl *(erfi)* ißt (oder wie es heißt: trinkt: *drekka erfi)*.

Die Germanen haben keine einheitlichen Vorstellungen von Tod und Jenseits gehabt (hat das irgend jemand?). Den Verstorbenen kann man sich im Grab und gleichzeitig anderswo denken – wie den Lebendigen (s. o. S. 177). Wir stellen also die sich nicht gegenseitig ausschließenden Aufenthaltsorte nebeneinander.

a) Am Begräbnisort. Wo man den Körper hingelegt hatte, dort lebte er.

47 *Neckel* 1913, 37.
48 *Neckel* 1913, 38.
49 *H. Rosén*, Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion, Lund 1918.
50 *H.-J. Klare*, APhSc, 8, 1–56.
51 *K. Th. Strasser*, Der Unsterblichkeitsglaube der Germanen, Hamburg 1934, 15–23.
52 *Strasser* aaO 11.
53 *Strasser* aaO 30–33.
54 *E. Hartmann*, Der Ahnenberg. Eine altnordische Jenseitsvorstellung, ARW, 34, 1937, 201–217.
55 *Ellis* 1943, 7–29.
56 *Ellis* 1943, 30–64, 99–120.
57 *Pettersson* 1957, 170–174.
58 *Turville-Petre* 1964, 269–274.

Darum begrub man mitunter in spezieller Weise: z. B. damit Tungu-Oddr von seinem Grab aus die Gegend überblicken könne *(sjá yfir tunguna alla*, Hønsaþ. 17 [S. 46]) oder Hrappr sogar in aufrechter Haltung unter der Schwelle, damit er imstande sei, auf das Haus aufzupassen (Laxd. 17 [S. 39][59]). Ingolf Thorsteinssohn der Schöne, mit Halldis Olafstochter verheiratet (Vatsd. 38), sagt auf dem Sterbebett, er wolle nicht bei seinen Vätern begraben werden, sondern an der Vatnsdalstraße, damit sein *hugr* näher bei *(hugkvæmra)* Valgerd Ottarstochter sei (Kap. 41 [109]), an die er früher *mansǫngvísur* (s. o. S. 151) gedichtet hatte (37 [99]). Ein Mensch konnte sogar selber in den Hügel hineingehen, wie König Herlaug in Numedal (Eigla 3 [S. 7], vgl. Svegdir, s. u. S. 187). Oft legte man ihn im Grabe in ein Boot oder Schiff (s. u. S. 147).

Der Tote innerhalb und außerhalb des Grabes hatte menschliche Sinne, Bedürfnisse und Gefühle[60]. Er brauchte Speise und Trank im Grab und bekam diese auch. Hunde und Pferde sind mitbegraben worden (z. B. Saxo V, 8: 1). Man hat viele Dinge mit in die Gräber gelegt. Von Skallagrim Kveldulfsson wird gesagt, er bekäme sein Pferd, seine Waffen und Werkzeuge mit ins Grab (Eigla 58 [S. 174]). Im Jahre 1952 wurden in einem wikingerzeitlichen Grab in Yte Elgsnes, Harstad, Nordnorwegen, in dem ein Schmied begraben war, neun verschiedene Schmiedegeräte und vier Schreinerwerkzeuge gefunden[61].

Auch persönliche Bedienung war für den Toten nötig. Im Osebergschiff hat die Königin (Åse, die Mutter Halfdans des Schwarzen?[62]) eine Sklavin in die Kammer mitbekommen[63], und dasselbe gilt von einer eleganten Frau in Birka, deren Dienerin, ihrer verzerrten Stellung nach zu urteilen, lebendig begraben worden ist[64]. Von dem Sohn eines Landnahmemannes heißt es:

Ásmundr var heygðr þar ok í skip lagðr ok þræll hans með honum.	Asmund wurde in ein Schiff in einem Hügel gelegt und sein Sklave mit ihm. (Lnb. H 60 [S. 105, vgl. St. 72, S. 102])

Bald darauf hörte man in einem Vers aus dem Grabe[65], daß es besser sei, einsam zu sein, als mit schlechter Gefolgschaft *(illt of gengi)* zu leben *(lifa* NB!). Der Hügel wurde geöffnet und der Sklave aus dem Schiff genommen *(tekinn ór skipinu)*, Saxo erzählt, daß die Königssöhne Asmund in Hedemark und Asvid in Viken sich so lieb hatten, daß der Überlebende von ihnen mit dem zuerst Versterbenden in den Hügel gelegt werden sollte (contumulandum fore, V, 11: 1)[66].

59 *„skal mik niðr setja standanda þar í [eldhús] durum; má ek þá enn vendiligar sjá yfir hýbýli mín"* (Laxd. 17, S. 39). Vgl. Karl der Rote in Svarfd. 20, S. 190 f.
60 Beispiele bei *Klare* aaO 29–36.
61 *Brøgger* 1961, 111.
62 So *Brøgger* 1961, 127.
63 *Sjøvold* 1964, 12.
64 *H. Arbmann*, Birka, I, Die Gräber, Uppsala 1943, 210 f (Gräber Nr. 632 und 516).
65 Snorri nennt spezielle Versmaße für tote Skalden: *draugsháttr* und *draughent!* (SnE. [S. 287 und 302]).
66 Saxo hat allerdings nicht ganz allgemein gesagt, daß „beim Tode eines Blutsbru-

Hierher gehören auch die Witwenbeerdigung und -verbrennung, die wir aus Indien als Suttee[67] kennen und die auch in anderen indogermanischen Kulturen bekannt ist[68]. Wir besitzen einen direkten Ausspruch:

þat var þo raunar at þat vǫru lǫg Svía, ef konungs misti við, at drottningu skyldi setja í haug hjá honum.	Es war wirklich so, daß es bei den Svear Gesetz war, wenn sie den König verloren, die Königin neben ihn in den Hügel zu setzen.

(OT. 63, Flat. I, S. 88)

Die Frau des Königs Olaf Tryggvason, Thore oder Tyre, soll, nach Adam II, 40 (vgl. 36), beim Ertrinken ihres Gatten sich selbst den Hungertod gegeben haben, und Königin Gunhild in Uppsala tötete sich selbst mit dem Schwert, als König Asmund im Kampf gefallen war; man legte ihren Körper neben die Asche ihres Gatten (huius corpus . . . mariti cineribus adiunxerunt, Saxo I, 8: 4)[69]. Christlich kann die hier zugrunde liegende Vorstellung nicht sein.

In den großen Kammergräbern in Birka findet man, neben Waffen, Reitzeug, Pferd und Hund, bisweilen auch eine dem Manne mitgegebene Frau[70]. *Ibn Rustah* (s. o. S. 44) verzeichnet das Grabgut eines „Rūs"-Häuptlings: Kleider, Goldarmbänder, Speise, Trinkgefäße, Münzen. „Sie legen auch seine noch lebende Lieblingsfrau mit ihm ins Grab. Dann wird das Tor zugemacht, und sie stirbt dort."[71] Den Gedanken, zusammen zu sterben, hegen auch *Njáls* Gattin *Bergthora* (Mann–Frau, Enkel–Großeltern, Njála 129, [S. 330]) und die mit Olaf Pfau verheiratete Tochter Egil Skallagrimsons, *Thorgerd* (Vater–Kind, Eigla 78 [S. 244]).

Viele Leichen wurden verbrannt. Auch dann konnten Menschen mitverbrannt werden. Die Volsungsage erzählt, daß Gudrun eigentlich dem toten Sigurd Fafnistöter auf den Scheiterhaufen folgen sollte *(sínum dauðum fylgja,* Sg. 61), aber dies tut Brynhild, von fünf Sklavinnen, acht Dienern und ihrer Amme *(fóstrman)* begleitet (Sg. 66–70, Vǫls. 33 [S. 61]). Mythisch hat die Sitte ihren Niederschlag in der Baldersage gefunden: als die Leiche des Gottes

ders sich der andere mit ihm zusammen begraben lassen mußte"! (so *Gehl* 1939, 120).

67 Suttee, „Witwenverbrennung", aus skr. *satī*, ein Wort, das jedoch nicht Witwenverbrennung, sondern „treue Gattin" bedeutet (siehe *J. Gonda* 1963, 304 f, mit der dort angeführten Literatur).

68 *Evadne* springt auf den Scheiterhaufen, auf dem ihr Gatte *Kapaneus* soeben verbrannt worden ist (Euripides, Supplices 980–986, ed. *A. Nauck*, BT Euripides I, Leipzig 1906, 402). Andere Beispiele bei *O. Kern*, Die Religion der Griechen, I, Berlin 1926, 32.

69 Hier ist es schwer zu sagen, ob Gunhild feuerbestattet oder beerdigt wurde. Von ihr sagt *Dumézil:* „La veuve se tue rituellement" (1953, 12). – Über Witwenbestattung im Norden siehe weiter *Hovstad* 1948, 18–25.

70 *Arbmann* 1943, 229 f (Gräber Nr. 654 und 655, vielleicht 377 f, Grab Nr. 954).

71 Übers. *Birkeland* 1954, 17.

auf das Schiff getragen wurde, „barst seine Gattin Nanna Nepstochter vor Kummer *(sprakk af harmi)* und starb; sie wurde auf den Scheiterhaufen getragen, und er wurde angezündet" (Gylf. 49 [S. 89])[72]. Eine übereinstimmende Schilderung von der Tötung und Verbrennung eines Weibes bei der Todesschiffahrt eines großen Mannes gibt ibn Faḍlān (s. o. S. 44) in Risāla 90 f[73]. Auch der weniger bekannte al-Iṣṭaḫrī bezeugt das Mitsterben eines Weibes unter ar-Rūs[74].

Unter Umständen, besonders des Nachts (HH. II 51), kann man den Toten im Grab sehen. Die Heldensage berichtet, wie eine Magd den mit großem Gefolge ins Grab reitenden Helgi erblickt (HH. II, Prosa nach 39). Sie holt ihre Herrin, die Witwe Sigrun, und diese vollzieht den Beischlaf mit ihrem Gatten im Hügel mit den Worten:

vil ek þér í faðmi,	Ich will, o Heerführer,
fylkir, sofna,	in deinen Armen schlafen,
sem ek lofðungi	wie ich es mit dem lebendigen
lifnum myndak.	Fürsten tat.

(HH. II 47)

Geschichtlichen Tatsachen näher kommt die ähnliche Erzählung der Sippensage. Skarphedin und Hogni finden den Hügel des Gunnar auf Hlidarendi durchsichtig:

Tunglskin var bjart, en stundum dró fyrir. Þeim sýndisk haugrinn opinn, ok hafði Gunnarr snúizk í hauginum ok sá í móti tunglinu; þeir þóttusk fjǫgur ljós sjá brenna í hauginum, ok bar hvergi skugga á. Þeir sá, at Gunnarr var kátligr ok með gleðimóti miklu. Hann kvað vísu ok svá hátt, at þó mátti heyra gǫrla, þó at þeir væri firr . . . Síðan lauksk aptr haugrinn.	Der Mond schien hell, aber bisweilen zogen Wolken über ihn hin. Der Hügel schien ihnen offen, und Gunnar hatte sich im Hügel umgedreht und blickte gegen den Mond. Sie glaubten zu sehen, daß vier Leuchten im Hügel brannten, aber keine warf einigen Schatten[75]. Sie sahen, daß Gunnar heiter und sehr freudigen Aussehens war. Er sang ein Lied mit so hoher Stimme, daß sie es deutlich hörten, obwohl sie entfernt waren . . . Dann schloß sich der Hügel.

(Njála 78 [S. 193 f])

b) Unter den Menschen. Alle Toten bleiben nicht im Grabe, sondern sie gehen um, *aptrganga* (Eyrb. 34 [S. 93 f]), als Wiedergänger *(draugar).* Eine hebridische Frau, die nach Island gekommen ist, erläßt testamentarische Vorschriften, die jedoch nach ihrem Tode vernachlässigt werden (Eyrb. 50 f). Das hat zur Folge, daß sowohl sie selbst als auch eine Reihe von später Verstor-

72 Balders Scheiterhaufen ist schon Vsp. 33 und Húsdr. 8 *(Kock* 72) erwähnt.

73 Übers. *Birkeland* aaO 23.

74 Übers. *Birkeland* aaO 29.

75 Weil es, wegen des Mondscheines, so hell war *(Klare,* APhSc, 8, 1933–1934, 43).

benen abends in den Hof Frodâ kommen und sich den Lebenden zeigen (Kap. 51–54). Thorodd, der ertrunken war, sah durchnäßt aus (Kap. 54). Durch Vorladung wegen Hausfriedensbruches und andere Maßregeln gelang es Snorri godi, die Wiedergänger zu beruhigen (Kap. 55)[76].

In derselben Sage wird von dem toten Thorolf Bjarnarson *(bægifót,* „der an einem Gebrechen am oder im Fuß Leidende") erzählt, daß er nach Sonnenuntergang Menschen und Vieh belästigte und viele zu Tode quälte, die man dann in seinem Gefolge sah. Man grub das Grab auf und legte Thorolf in ein anderes auf einer Landzunge (Eyrb. 34). Nach langer Zeit fing die *aptrganga,* das Umgehen, wieder an, man öffnete das Grab aufs neue und darin lag Thorolf unvermodert *(ófúinn),* aber „schwarz wie Hel *(blár sem hel)* und dick wie ein Ochs" *(digr sem naut,* Eyrb. 63). Man verbrannte die Leiche und streute die Asche ins Meer. Damit war Thorolf „killed a second time"[77]. Die Vorstellung vom „zweiten Tod" ist indogermanisches Erbe: den Brāhmaṇas gemäß kann der verstorbene Mensch noch einmal sterben, bevor er wiedergeboren wird, was *punar-mṛtyu,* Wiedertod, genannt und als ein großes Unglück betrachtet wird (Śatap.br. X, 5: 1: 4, XI, 4: 3: 20).

Der Wiedertod trifft auch Klaufi, der umging, beim Aufgraben noch unvermodert war und dann verbrannt wurde (Svarfd. 28 [S. 207]). Dies ist auch der Fall bei dem seit langem begrabenen Kar dem Alten und dem freigegebenen Sklaven Glam, der von *meinvættir* getötet worden war. Beide wurden nach ihrem Tode schädliche Wiedergänger, aber von Grettir Asmundarson nach furchtbarem Kampf enthauptet und erlitten damit den Wiedertod (Grett. 5 und 32 [S. 112])[78]. Auch hier spielt der Mondschein eine Rolle (vgl. o. S. 84, 185):

Tunglskin var mikit úti ok gluggaþykkn; hratt stundum fyrir, en stundum dró frá. Nú í því er Glámr fell, rak skýit frá tunglinu, en Glámr hvessti augun upp í móti.	Es war heller Mondschein draußen und die Wolken waren durchsichtig; bald verdeckten sie den Mond, bald zogen sie über ihn hinweg. In dem Augenblick nun, da Glam fiel, entfernte sich eine Wolke, und Glam stierte mit den Augen gegen den Mond.

(Grett. 35 [S. 121])

Der in den *eldhúsdyrr* begrabene Hrapp (s. o. S. 183) tötete viele Leute und mußte deshalb in ein entfernt liegendes Grab umgebettet werden (Laxd. 17 [S. 40]).

c) In den Bergen. Der berühmte Landnahmemann Thorolf Mostrarskegg wurde nach seinem Tode in ein Hügelgrab im Haugsnes gelegt (Eyrb. 9 [S.

76 Text und Kommentar: *Á. V. Ström* 1970, 232 f.
77 *Turville-Petre* 1964, 270. Weitere Beispiele bei *Klare* aaO 52–55.
78 Auch von Glam heißt es, er war *blár sem Hel, en digr sem naut.*

14]). Aber in derselben Saga wird erzählt, daß er zu Lebzeiten einen Berg durch allerlei Verfügungen heiligte und Helgafell, „heiligen Berg", nannte. Es heißt dann weiter: „Er glaubte, daß er dorthin fahren würde, wenn er stürbe, und so auch alle seine Verwandten auf der Landzunge" (Eyrb. 4 [S. 9]). Das Landnámabók drückt es so aus, daß „die Verwandten Thorolfs glaubten, sie sollten alle in dem Berg sterben" *(deyja í fjallit,* Lnb. St. 85, H. 73 [beide S. 125]).

Hier begegnen wir einer ganz spezifischen Vorstellung, die weder mit der *bergbúi*-Vorstellung noch mit dem Walhallglauben zusammenhängt[79]. Das Landnámabók gibt mehrere Beispiele: „Selthorir und seine heidnischen Sippengenossen starben in die Thorisfelsen hinein" *(dó í Þórisbjǫrg,* Lnb. St. 68 [S. 98], H. 56 [S. 99]), „Hreidar erwählte, in den Berg Muelifell hinein zu sterben" (Lnb. H. 164, St. 197 [beide S. 233]). Ja, sogar die Nachkommen der christlichen, sehr frommen Aud, die an dem von der Flut überspülten Teil des Strandes *(flœdarmáli)* begraben wurde, weil sie als getauft nicht in ungeweihter Erde liegen wollte (Lnb. St. 110 [S. 147]), glaubten, daß sie „in die Anhöhe hinein sterben" sollten (Lnb. St. 97 [S. 140]). Dieser Glaube gehört gewissen Sippen – alle die Isländer, die als „Berggegangene" vorgestellt werden, sind mehr oder wenig Verwandte[80].

Von dem mythischen Uppsala-König Sveigdir sagt Thjodolf, daß

... í stein	der Großsinnige
enn stórgeði ...	nach dem Zwerg
ept dvergi hljóþ.	in den Stein lief.

(Yt. 2)[81]

Snorri fügt hinzu, daß „der Stein sich dann schloß" (Ys. 12).

Gewisse (scharfsichtige) Menschen können auch hier (wie in den Gräbern) die Toten sehen. Ein Schafhirt erblickte eines Tages den oben erwähnten Thorolf und seinen Sohn Thorstein, der gerade damals ertrank:

Hann sá, at fjallit lauksk upp norðan; hann sá inn í fjallit elda stóra ok heyrði þangat mikinn glaum ok hornaskvǫl, ok er hann hlýddi, ef hann næmi nǫkkur orðaskil, heyrði hann, at þar var heilsat Þorsteini þorskabít ok fǫrunautum hans ok mælt, at hann skal sitja í ǫndvegi gegnt feðr sínum.	Er sah, daß der Berg sich nordwärts auftat; er erblickte drinnen im Berge große Feuer und hörte daraus viel Festlärm und Hörnerklang, und als er lauschte, ob er einige Worte unterscheiden könne, hörte er, daß man dort den Thorstein Dorschbeißer und seine Gefährten begrüßte und sagte, er solle im Hochsitz gegenüber seinem Vater sitzen.

(Eyrb. 11 [S. 19])

79 Das betont *E. Hartmann* (1937, 204 und 209) gegen *Strömbäck,* der im ersten Fall „ett inre sammanhang" (1931, 63, vgl. o. S. 167, Anm. 33) findet und im zweiten die Vermutung hegt, daß „föreställningar om dödsberg ligga till grund för Valhalls-tron" (68).
80 Siehe „Genealogic Table" in: *Ellis* 1943, 89.
81 Text: *Kock* 4.

Als Svan im Bjarnarfjord ertrunken war, „glaubten die Fischer, die am Hofe Kaldbak waren, Svan zu sehen, als er in den Berg Kaldbakshorn einging, und dort wurde er gut willkommen geheißen" (Njála 14 [S. 46]). Die Vorstellung ist weit verbreitet unter den Lappländern[82].

Mit diesem nordgermanischen Glauben wird man die südgermanischen Gedanken an einen aus dem Berg wiederkehrenden König in Zusammenhang bringen dürfen[83]. Diese mit dem iranischen *mahdī*-Glauben vergleichbare Vorstellung hat schon J. Grimm behandelt: in dem Babilonie-Hügel an der Weser in Westfalen sitzt Herzog Widukind (Widekind) und „harrt, bis seine Zeit kommt"[84]. Der entschwundene König Artur, dessen Wiederkehr die Briten erwarten, haust in einem Berge mit Frauen, Heer, Rossen, Speise und Trank[85]. Der letzte Amalerkönig, Theoderich der Große, im Norden Dietrich von Bern genannt, wurde gemäß einer weitverbreiteten Sage lebend auf einem Roß entrückt[85a]. Endlich erwarten Karl der Große (mit weißem Bart) im Untersberg und Odenberg, Friedrich Barbarossa (Rotbart) im Kyffhäuser und Untersberg[86] und Karl XII. im Ålleberg (also weit von ihren Gräbern) die Stunde, da sie aus dem Berg hinausreiten werden, um die Menschheit zu erlösen[87].

e) Im Meer. Auch auf dem Meeresgrund gibt es ein Totenreich[88]. Schon bei der Behandlung der Meereswesen haben wir gesehen, daß Ägir, Rán, der Nix u. a. oft Menschen zu sich nehmen und sie unter Umständen gut bewirten (s. S. 172 f.).

Ägir besitzt (mit Rán) eine große Halle und viele Kessel (Hym. 1), leiht sich aber von Hymir einen gewaltigen Kessel (Hym. 39). Ist dieser so groß, um all das Wasser des Meeres in sich fassen zu können[89]? In diese Halle kommen die Götter jährlich (Hym. 39[90], vgl. Grm. 45, Ls. pros. Einl.), sonst empfangen er und Rán dort die Ertrunkenen.

Frithjof der Kühne befindet sich mit seinem Schiff in schwerem Sturm. Er

82 Siehe *Hartmann* 1937, 211 f (nach *von Unwerth*).
83 So *Neckel* 1913, 66; *Strasser* aaO 30–33. Wenn *Hartmann* meint, die beiden Vorstellungskreise seien „entgegengesetzt", weil die Heldengestalten im Berg „gar nicht gestorben, sondern lebend in den Berg entrückt worden" sind (213), so übersieht sie die o. S. 181 nachdrücklich vertretene These, daß im Norden zwischen lebendig und tot kein großer Unterschied war.
84 *Grimm* 1953, 797; *Strasser* aaO 31 f.
85 *Grimm* 1953, 802.
85a *O. Höfler* 1959, 677 f, 687.
86 *Grimm* 1953. 796–801, der meint, der weiße Bart deute auf Wodan und der rote auf Donar (801).
87 *Strasser* aaO 33, *Höfler* aaO 682–687.
88 So schon *Schoning* 1903 (vgl. Anm. 44), 43–48; *Rosén* 1918, 16–18.
89 *Gering* setzt Ägirs Braukessel = das Meer (Die Edda, Leipzig und Wien 1892, 29, Anm. 5).
90 Der Text ist unsicher. *Gering* verbessert in *hverjan eitrhǫr-meiđe*, jeden Winter (*Sijmons–Gering*, III, 274 f). Jedenfalls ist ein Zeitbegriff gemeint.

glaubt, bald das Bett Ráns statt das der Ingibjörg betreten zu müssen (*Ránar rannbeđ trođa*, Friđ. 6 [S. 23][91]), und schon sind einige Männer zu Rán gefahren (S. 24). Da zerbricht er Ingibjörgs Ringgabe und verteilt das Gold unter die Männer, „ehe Ägir uns umbringt", denn

Sjá skal gull á gestum,	Gold wird man an den Gästen sehen,
ef vér gistingar þurfum . . .	mitten im Saal der Rán . . .
í Ránar sal miđjum.	falls wir des Empfangs als Gäste bedürfen.
	(Friđ. 6 [S. 25])[91]

Der Verstorbene kann jedoch gleichzeitig im Meer und unter den Lebenden sein. Als Thorodd auf Frodâ dem Meer zum Opfer gefallen war und das Totenmahl auf dem Hofe gehalten wurde, kam er selbst mit seinen ertrunkenen Gefährten; sie setzten sich ganz durchnäßt zu Tisch und wurden gut verpflegt. Das war ein gutes Omen, denn wenn Seetote ihre eigene Leichenfeier besuchten (*vitjuđu erfis sins*), war dies ein Zeichen dafür, daß sie von Rán freundlich bewirtet wurden (*vel fagnat at Ránar*, Eyrb. 54 [S. 148]).

f) In der Unterwelt. Der Aufenthaltsort der Toten ist schon in der indogermanischen Gemeinsprache bezeugt[92]. In allen Arten von nordischen Quellen wird er *Hel* genannt, was ursprünglich „das Verborgene" bedeutet (s. o. S. 66), aber die Vorstellungen von *Hel* als weiblicher Gestalt (Vsp. 43, Grm. 31) und *hel* als Ort (Vm. 43, Bdr. 2) sind „far less full and vivid than the relating to the dwelling within the grave-mound"[93]. Hel wohnt unter einer Wurzel Yggdrasills (Grm. 31), hat ein großes Haus (*rann*, Bdr. 3) mit hohen Sälen (*salir*, Vsp. 43) und hält die Toten fest (Fm. 21, Am. 55, Vers in Gylf. 49[94]). Sie kommt auch und holt Menschen durch den Tod, so daß der Mensch immer Hel erwarten soll (*heljar bíđa*, Sonat. 25[95]). Es hat den Anschein, daß einige Tote aus dem Totenreich in etwas Furchtbares kommen können, auf die im Norden gelegene „Leichenküste" (*Nástrǫnd*, Vsp. 38, oder *Nástrandir*, Gylf. 52)[95a] oder in die *Niflhel* (vgl. Bdr. 2), „das dunkle Verborgene" (ae. *nifol*, „dunkel", as. *neƀal* und afr. *nevil*, „Nebel", lat. *nebula* und gr. νεφέλη, „Wolke", AnEWb. 409). Der Seher spricht:

níu kom ek heima	Ich kam in neun Welten
fyr Niflhel neđan,	unter Niflhel;
hinig deyja ór helju halir[96].	dorthin sterben Männer aus *hel*.
	(Vm. 43)

91 Berichtigter Text nach *Kock* II 155 (Str. 11 und 14).
92 *Güntert* 1919, 36–44; *Thieme* 1952, 46.
93 *Ellis* 1943, 83, vgl. 86 f. Zum folgenden *Rydberg* 1886, 307–337.
94 Text: Edda[4] 317.
95 Text: *Kock* 24.
95a *Hovstad* 1948, 124–130.
96 Auch hier begegnen wir dem Gedanken des Wiedertodes (s. o. S. 186).

Man kann ins Totenreich gehen *(heljar ganga,* Hlr. 8) oder nach Hel fahren *(fara til Heljar,* Fm. 39[97]), und zwar in Wagen (Hlr. pros. Einl.) oder reitend *(rida nidr til [Nifl-] hel,* Bdr. 2), man kann jemanden dorthin senden *(senda Helju,* Am. 56) und daher kommen *(úr helju koma,* Bdr. 2). Dabei benutzt man den *Hel*-weg (Vsp. 47 und 52, Hlr. pros. Einl.). Was ist damit gemeint?

Der indische Totenglaube kennt zwei Wege, von denen es heißt:

> Geh fort, o Tod, auf deinem eigenen Wege,
> verschieden von der anderen Götterstraße.
> (Ṛgv. X, 18: 1, vgl. Atharv. XVIII, 4: 62)[98]

Der eine ist der *devayāna,* „Götterweg" (Atharv. XV, 12: 5), der durch die Flamme, den Tag, die lichte Monatshälfte, das Sommerhalbjahr, das Jahr, die Sonne und den Blitz in die Welt des Brahmā führt (Chānd. up. V, 10: 1 f, Bṛhad.-up. VI, 2: 15). Dagegen verläuft der *pitṛyāna,* „Väterweg" (Ṛgv. X, 2: 7), durch den Rauch, die Nacht, die dunkle Monatshälfte, das Winterhalbjahr – aber nicht durch das Jahr –, durch die Vorfahrenwelt, den Raum zum Mond und von dort durch Raum, Wind, Rauch, Nebel und Regen auf die Erde zurück (Chānd. up. V, 10: 3–6, Bṛhad. up. VI, 2: 16)[99].

Der *Hel-Weg,* der auch *lǫng ganga,* „der lange Pfad" (Sg. 45), heißt, entspricht dem *pitṛyāna* und führt durch den *ragnarøkkr*[100], „Götterdämmerung" (Ls. 39), Nacht (HH. II 51) und Nebel *(nifl)* zum Mond, den wir in mehreren Totengeschichten gefunden haben (s. o. S. 84 und 185 f). Auch „der Weg Ráns" *(vegr Ránar)* kann dadurch, daß er zum Tode führt, den Weg des Mondes erreichen (s. o. S. 173) und also *helvegr* sein. Hermod reitet den *helveg,* um Balder zurückzuholen (Gylf. 49 [S. 88 und 90]), und als Odin nach Hel reitet, heißt es *foldvegr dundi* (Bdr. 3), was nicht „die (ganze) Erde dröhnte" zu übersetzen ist, sondern wortgetreu: „der Erdenweg" (= *helvegr)* dröhnte.

Zum Wandern auf diesem Weg brauchte der Tote kräftige Schuhe, und so war es auf Island Sitte, dem Verstorbenen Totenschuhe anzubinden *(binda helskó,* Gísla 14). Rosén hat viele Beispiele gesammelt, wo der Tote (oder noch mehr die Tote) Schuhe ins Grab bekam[101], aber trotzdem meint er, der Sinn der Sitte sei, ihn oder sie am Wiederkommen zu hindern[102]. Schon Grimm hat aber, u. a. durch Vergleich mit deutschen „Todtenschuh"-Sitten, die Helschuhe

97 Vgl. *fara til heljar* in Str. 10!
98 *K. F. Johansson,* Solfågeln i Indien, Uppsala 1910, 20; *G. Widengren,* Life after Death, in: The Expository Times 76, 1965, 364.
99 Siehe *E. Arbman,* Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben, ARW, 25, 1927, 339–387.
100 Es scheint mir nicht ganz sicher, daß *ragnarǫk* „später als *ragnarøkkr* aufgefaßt" worden ist (so AnEWb 432). *Røkkr* < urn. **rekwaʀ,* ist nicht nur mit ai. *rajas,* „Nebel", sondern auch mit gr. ἔρεβος, „Dunkel der Unterwelt, Totengrund" verwandt (AnEWb 456).
101 *Rosén* 1918, 130–140.
102 *Rosén* 1918, 129, 165 f. So auch *de Vries* 1956, 232.

als „zum Antritt der langen Wanderung mitgegeben"[103] interpretiert, während Albert Wiberg die Deutung: „Schuhe für den Aufenthalt im Grabe" gibt[104]. Zwischen Grimm und Wiberg braucht kein Gegensatz zu bestehen, weil, wie wir gesehen haben, der Tote im Grab, unter den Seinigen und auf dem langen Weg so gut wie gleichzeitig gehen konnte und also Schuhe nötig hatte.

g) Unter den Göttern. Es gibt aber im nordischen Glauben auch einen dem *devayāna* entsprechenden Weg, der ausdrücklich *goðveg,* „Götterweg", genannt wird (Hdl. 5), aber auch *Bil-rǫst* (Grm. 44, Fm. 15) oder *Bif-rǫst* (Gylf. 13 und 15) heißt und der, wie der *devayāna,* durch Feuerflammen verläuft (Grm. 29, Gylf. 15). Weil jetzt *rǫst* (vgl. got. *rasta,* „Meile") „Wegstrecke" bedeutet (AnEWb 458) und Snorri von der Bifrost als Weg *(leið)* von der Erde zum Himmel spricht (Gylf. 13), dürfte de Vries recht haben: die Auffassung von Bifrost als einer Brücke (Grm. 29, Gylf. 13) ist „späte Ausgestaltung"[105].

Der Götterweg, auf dem auch Helden reiten können (Eiríksm. 3)[106], führt zu der Götterwelt *(Goðþjóð,* Vsp. 30, oder *Goðheimr,* Sonat. 21[107], Ys. 11 f) und zu den verschiedenen Orten, wo die Götter die Ihrigen empfangen. Odin besaß teils die Wohnung, die Neckel die Asenburg nennt und die er mit *Hliðskjálf* identifiziert, teils Walhall, wo er nicht wohnte[108]. *Hliðskjálf* fassen wir anders auf (s. o. S. 116), aber die Asenburg kehrt wieder in *Háva hǫll* (Háv. 109, 111, 164), *hǫll Hárs* (Vsp. 21), *Sǫkkvabekkr* (Grm. 7) und *Óðins sal* (Eiríksm. 3 und 4), wo Bragi Wirt ist (Eyr. sk. Hák. 14, vgl. *með Óðni fara,* Hák. 1)[109].

Walhall (vgl. o. S. 119) war nur die Halle der im Kampf Gefallenen, die dort den blutigen Kampf fortsetzen (Vm. 41)[110]. Man hat oft gemeint, diese Vorstellung sei jung und der Wikingerzeit angepaßt. Aber sie muß uralt sein. In der Edda steht:

Fimm hundruð dura	Fünfhundert Türen
ok um fjórum togum	und vierzig
svá hygg ek at Valhǫllu vera;	gibt es, glaub ich, in Walhall.
átta hundruð einherja	Achthundert Kämpfer
ganga ór einum durum.	treten aus einer Tür heraus.

(Grm. 23)

103 *Grimm* 1953, 697.
104 *A. Wiberg,* „At festa skip", Fv, 1937, 101 f (deutsche Zusammenfassung S. 108).
105 *de Vries* 1957, 379.
106 Text: *Kock* 89. Als Eirik auf dem Wege *(Bifrǫst)* reitet, ist es *sem þúsund bifisk* („als bebten Tausende")!
107 Text: *Kock* 24.
108 *Neckel* 1913, 59–65.
109 Texte: *Kock* 89, 35–37. Die Vorstellung ist schon mit Walhall identifiziert worden, Hák. 1 und 9, Eiríksm. 1 und 6 (*Neckel* 1913, 34 und 64).
110 *Neckel* 1913, 16–19, 25–30; *Ellis* 1943, 78–83.

Die Summe der Kämpfer, 540 × 800, ergibt 432 000 – eine alte indogermanische Zahl! Ahura Mazdāh hat 15 × 432 000 = 6 480 000 kleine Sterne geschaffen (Bund. 2: 11)[111]. Zu dieser formalen Parallele kommt die sachliche: aus den 100 Toren Thebens ziehen 200 rüstige Kämpfer aus (Hom. Il. IX, 383 f).

Wir haben bereits gesehen, daß auch Thor und Freia verschiedene Tote empfangen (s. o. S. 121). Egill Skallagrimsons Tochter will kein Abendbrot haben „als bis bei Freia“ *(fyrr en at Freyju,* Eigla 78 [S. 244]). Wenn Gefjon dieselbe wie Freia ist (s. o. S. 152), gibt es noch eine Belegstelle: „Ihr dienen die, die als Jungfern sterben“ (Gylf. 35 [S. 56]). Man kann sich kaum denken, daß alle anderen Götter in ihren prachtvollen Wohnstätten (Grm. 4–6, 11–13, 15–17) sich allein aufhalten. Die spezielle gute „Traumfrau“ Gislis, die mit diesem in halbehelichen Verhältnissen lebt, verspricht ihm, daß er nach seinem Tode zu ihrer Wohnung kommen werde (Gísla 30 [S. 94]), und die Disen rufen Leute „zu ihren Bänken“ (s. o. S. 166).

Bei den Göttern gab es auch einen besonderen lieblichen Ort, den wir „die grünen Wiesen“ nennen können[112]. Hier finden wir zuerst den sonderbaren Begriff *Ódáinsakr,* der „Gefilde der Unverstorbenen“ bedeutet und doch ein Ort Verstorbener ist. In *Eiríks saga viðfǫrla* 2 ist es ein Paradies am Rande der Welt (Flat. I, S. 31), und in Heiðr. wird beschrieben, daß der *Ódáinsakr* in König Gudmunds Reich lag „und einem jeden, der dort hinkommt, wird Krankheit und Alter erlassen *(hverfr af sótt ok elli),* und er stirbt nimmer“ (H. 1 [S. 1] und U. 1 [S. 89])[113]. Denselben Namen kennt Saxo:

Fiallerum Scaniae praefectum exilio adegit, quem ad locum, cui Undensakre nomen est, nostris ignotum populis concessisse est fama.	[Hamlet] verwies Fjaller, den Statthalter Schonens, aus dem Lande, der aber, einem Gerücht nach, sich nach einem unsren Völkern unbekannten Ort namens Undensakre zurückgezogen hat. (Saxo IV, 2: 1)

Die Ortsnamen *Ódáinsakr* auf Island und *Udadensaker* in Ringerike (jetzt verschwunden) zeigen, „daß es eine heidnische Vorstellung von einem Unsterblichkeitslande gegeben hat“[114]. Dieses wird in Heiðr. auch *Glasisvellir* (H. und U 1 [S. 1 und 89]) genannt, was dasselbe wie *Glasislundr* (HHv. 1) oder nur *Glasir* (Sksk. 43) zu sein scheint, der „der schönste Hain unter Göttern

111 *de Vries* 1957, 378 f, Anm. 3 (nach *F. R. Schröder* und *H. Naumann*). *M. Olsen* wollte Walhall aus dem Colosseum in Rom herleiten! (Valhall med de mange dører, APhSc, 6, 1931, 157–170).
112 Vgl. *Schoning* 1903 (vgl. Anm. 44), 52 f; *Neckel* 1919, 66; *Strasser* aaO 34 und 40; *Ellis* 1943, 189–191.
113 Typischer ahnungsloser Sagastil ist es, wenn unmittelbar fortgefahren wird: „*Eptir dauda Gudmundar* ... (Nach Gudmunds Tod ...)!“
114 *de Vries* 1957, 285.

und Menschen“ geheißen wird. In alten Gedichten wird von *Glasir með gullnu laufi* („mit goldnem Laub“, Sksk. 43) oder *Glasis glóbarr* („glänzende Nadeln“, Bjarkam. 4) gesprochen[115].

Diese Vorstellung von einer grünen Wiese oder einem glänzenden Hain ist indogermanisch[116] und hat ihren Niederschlag in den Ausdrücken *neorxna wang* (s. o. S. 101) und *grōni godes wang* (S. 89) gefunden. Dies entspricht durchaus den nordischen Worten *grœnir heimar goða,* „die grünen Heime der Götter“ (Hák. 13)[117]. Das Mädchen, das beim Begräbnis seines Herrn in das Jenseits schauen darf, ruft: „Wie schön und grün!“ (Ibn Faḍlān, § 90)[118].

Zu den grünen Wiesen gehören Hühner. Der Hahn *Gullinkambi,* „Güldenkamm“ (Vsp. 43), der die Verstorbenen weckt, ist sicher nicht nur in den letzten Zeit tätig (s. S. 246 f), und in allen Fällen hat *Salgofnir* (HH. II, S. 49) dieselbe Aufgabe. Beim eben erwähnten Begräbnis unter ar-Rūs gibt man dem Häuptling einen Hahn und eine Henne mit (Ibn Faḍlān, § 89)[119], und das Mädchen schneidet der Henne (weil sie ein Weib ist?) den Kopf ab (§ 90). Der Zusammenhang zwischen dem Huhn und dem Land der grünen Wiesen geht aus Saxos Geschichte von Hadingus deutlich hervor. Mit einer übermenschlichen Begleiterin durchwandert er (unter der Erde) „sonnenbestrahlte Orte (loca aprica), die solche Kräuter hervorbrachten, wie die Frau sie trug“. Sie versuchten vergebens, über eine Mauer hinüberzukommen, aber die Frau schnitt dann den Kopf eines Hahns ab, „den sie zufälligerweise mitbrachte“, und warf ihn (galli caput!) über die Mauer,

statimque redivivus ales resumpti fidem spiraculi claro testabatur occentu.	und sogleich zeigte der wieder lebendige Vogel durch klares Krähen, daß er die Atmung zurückgewonnen hatte. (Saxo I, 8: 14)

Wir haben schon gesehen, daß der Hahn auch anderswo innerhalb der indogermanischen Kultur eine Rolle für das neuen Leben spielt (s. S. 128). Gehört hierher auch Sokrates Aufforderung, beim Sterben des Philosophen „einen Hahn dem Asklepios zu opfern“ (Plat. Phaid. 66)[120]?

h) Unter anderen Verhältnissen. Wir begegnen nicht nur Verstorbenen in neuen Menschen (s. S. 180), sondern auch in Tieren. Derselbe ertrunkene Thorodd, der teils als Wiedergänger in menschlicher Gestalt auf Frodâ auftrat

115 Texte: Edda[4] 318; *Kock* 91. Vgl. *amṛtaṃ hiraṇyam,* „Leben ist das Gold“ (Maitr. saṃh. II, 2, 2, Śat. brāhm. III, 8, 2: 27 und Aitar. brāhm. II, 14: 6) und dazu *Güntert* 1919, 81 f; *Thieme* 1952, 20.
116 So *Thieme* über das Jenseits als *gavyūti,* „Viehweide“, Ṛgv. X, 14: 2, und λειμών, „Wiesenaue“, Hom.Od. XI, 539 und 573 (1952, 47–49).
117 Text: *Kock* 36.
118 Übers.: *Birkeland* 1954, 22.
119 Übers.: *Birkeland* 1954, 22.
120 τῷ 'Ασκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε (Plat. Phaed. 66, Text in: Platonis Dialogi, rec. *M. Wohlrab,* BT, I, Lipsiae 1902, 174).

(s. S. 186), teils von Rán empfangen wurde (s. S. 189), zeigt sich als Seehund, dessen Kopf aus dem Fußboden der Küche hervorragt (Eyrb. 53 [S. 147]). Der schon beschriebene Wiedergänger Thorolf „Gebrechen-Fuß" auf Hvamm, der verbrannt und dessen Asche zerstreut wurde (s. S. 186), wurde trotzdem auf dem Wege der Transmigration zum Urheber neuer Unglücksfälle. Eine Kuh leckte Steine, auf denen sich ein wenig von der Asche Thorolfs befand, wurde so schwanger und gebar ein apfelgraues (*apalgrár*) Kalb, das u. a. seinen Besitzer tötete (Eyrb. 63). Er war Thorolf redivivus. Olaf Pfau besaß auch einen großen apfelgrauen Ochsen, der sich als vormaliger Mensch durch Träume erwies (Laxd. 31).

Endlich muß die Erscheinung genannt werden, die Ljungberg mit den Worten „Weiterleben *í dómr*" gekennzeichnet hat[121] und die vor allem in Háv. 70–78 zutage tritt. Hier herrscht der radikale Pessimismus: wie schlimm es auch im Leben stehen mag, es ist dennoch besser, lebendig als tot und verbrannt zu sein[122]. Aber auch nach dem ganz vernichtenden Tode lebt man weiter in den Grabmälern, die die Nachkommenschaft errichtet (Str. 72), und in dem Nachruhm (*dómr*), der sogar ewiges Leben verleiht:

ek veit einn,	Ich weiß eines,
at aldri deyr:	das nimmer stirbt:
dómr um dauđan hvern.	der Ruhm eines jeden Toten.

(Háv. 77)

In keinem von allen diesen verschiedenen Fällen lebt die Seele oder ein Teil des Menschen weiter, sondern einfach der Mensch.

8. *Frömmigkeit und Ethik*

Frömmigkeit ist die religiöse Beziehung des Menschen zu übermenschlichen Wesen, das daraus folgende Sich-Verhalten gegenüber anderen Menschen bezeichnet man als Ethik. Beidem liegt im Norden die germanische Auffassung von der Gemeinschaft zugrunde.

A. Die Gemeinschaft

Die umfassende Bedeutung des nordischen Gemeinschaftsgefühls ist vor allem von Vilh. Grønbech hervorgehoben worden: „Ein Mann, der allein

121 *Ljungberg* 1955, 91.
122 *blindr er betri enn brendr sé* (Str. 71). In Str. 70: *betra er lifdum ok sællifdum,* „besser ist den Lebenden und Gutlebenden", was den Stabreim vermissen läßt, liest *F. Jónsson: an lidnum sé,* „als dem Verschiedenen" (1932, 32); *von See* nimmt *R. Rasks* Konjektur (1818) auf: *enn sé ólifdum,* „als den Nichtlebenden" (1972, 43).

denkt und handelt, ist ein moderner Begriff. In früheren Zeiten hatte der Einsame keine Möglichkeiten."[1] Die Zusammensetzungen mit *sam-*, „gemeinsam", sind außerordentlich zahlreich[2], und selbstverständlich hat man „seine Freude aneinander" (*madr er mannz gaman,* Háv. 47). Insbesondere tritt das Gemeinschaftsgefühl beim Gastmahl zutage:

þykkir mǫnnum þar til gledi	Männern macht es Freude,
gott at drekka mǫrgum saman	mit vielen zusammen zu trinken.

(OH. 108, Hkr. 2 [S. 179])[3]

Wie immer wird allerdings das Selbstverständliche nicht oft erwähnt oder beschrieben. Man lebte in der Gemeinschaft, sprach jedoch nicht viel von ihr oder über sie. Nur vereinzelt kommt ein Gemeinschaftsbekenntnis wie dieses vor:

Hrørnar þǫll,	Die Föhre verdorrt,
sú er stendr þorþi á	die im Hofraum steht,
hlýrar[4] *henni bǫrkr né barr.*	sie schützt nicht Borke noch Nadeln.
Svá er madr,	So ist der Mann,
sá er mangi ann,	den alle meiden;
hvat skal hann lengi lifa?	wozu soll er lange leben?

(Háv. 50)

Die wichtigsten Gemeinschaftsformen[5] sind die naturgegebenen: Familie und Sippe. Die Familie war während der ganzen Eisenzeit meistens die Großfamilie[6] mit den verheirateten Söhnen, die im Elternhaus oder in dessen Nähe wohnten[7]. „Das germanische Altertum kennt im allgemeinen noch nicht die Kleinfamilie von heute."[8] Man zählt einschließlich des Gesindes etwa 50 Personen auf dem Hofe Bergthorshval: Njal und Bergthora, deren drei Söhne und eine Tochter, Njals illegitimer Sohn, der Schwiegersohn, die Schwiegertöchter und Enkel[9]. Die Großfamilie (aisl. *ætt* oder *ætterni)* orientierte sich

1 *Grønbech* 1937, 220; vgl. *Baetke* 1942, 30–36.
2 *Baetke* verzeichnet über 100, z. B. *samburdr, samfagnadr, samfǫr, samþingi* (WbAnPr 515 f).
3 Über die nordische Geselligkeit siehe *Weinhold* 1938, 313–324.
4 So cod.Reg., die meisten konjizieren *hlýrat.*
5 Über diesen Terminus siehe *A. V. Ström,* Religion och gemenskap, Uppsala 1946, 23–27; *Widengren* 1969a, 594. *G. Mensching,* Soziologie der Religion, Bonn ²1968, schwankt zwischen Gemeinschaftsformen und Gemeinschaften (28, 31).
6 Über diesen Begriff und den entsprechenden englischen s. *T. N. Madan,* The joint family: a terminological clarification, in: Family and Marriage, ed. by *John Mogey* (= International Studies of Sociology and Social Anthropology, ed. by *K. Ishwaran,* 1), Leiden 1963, 7–16. In der Großfamilie „all property is held in common" und die Mitglieder „participate in common family worship" (11).
7 Siehe *Sigurd Erixon,* Gården och familjen, in: Etnologiska studier tillägnade N. E. Hammarstedt, Stockholm 1921, 195–212; *Magnus Olsen,* Ættegård og helligdom, Oslo 1929, 31–44; *Genzmer* 1951, 126–128; *A. O. Johnsen* 1948, 61 f, 80–70; *Mensching* aaO 34–44.
8 *Fr. Stroh* 1952, 179. Vgl. *Helmut Begemann,* Strukturwandel der Familie, Hamburg 1960, 26.
9 Njála 25–27, 127, vgl. Vatsd. 27 und Gautr. 2.

an zwei festen Punkten, dem Gehöft (norw. *ættargaard)* und dem Grab (aisl. *ættarhaugr*, aschw. *ættahögher)*[9a]. In Skandinavien sind sehr große Bauernhäuser, bis zu 50 m Länge, ausgegraben worden[10], und die Gesetze verbieten (noch in christlicher Zeit) die Beisetzung in dem Hügel einer anderen Familie[11]. Damit sich die Alten durch Hinabstürzen selber den Tod zu geben vermögen, kann auf dem Gehöft ein *ætternisstapi*, ein schroffer Felsen (s. S. 214), vorhanden sein (Gautr. 1 und 2). Ein Todesfall bedeutet jedoch einen Bruch in der Familie, ja, für das Gehöft. Nach dem Ertrinken seines Sohnes klagt Egill:

6. *Grimt vǫrum [= vas mér] hlid*	Grausam war mir das Loch,
þats hrǫnn of braut	das die Woge riß
fǫdur míns	in den Familienzaun
á frændgardi ...	meines Vaters ...
7. ... *Sleit marr bǫnd*	... Das Meer zerriß
minnar ættar,	die Bänder meiner Familie,
snaran þǫtt	den gezwirnten Strick
af sjǫlfum mér.	von mir selbst.
	(Sonat. 6 f)[12]

(Egils Familie wird hier als ein aus ihm hervorgehender, von den Abkömmlingen gezwirnter Strick (Seil) gesehen, der durch den Tod des Sohnes zerrissen worden ist.)

Die Sippe *(sifjar*, plur.[13], oder *kind*[14]) umfaßte nicht nur die Blutsverwandten, sondern auch die Schwägerschaft u. dgl.[15]. Die Verwandten gehörten zusammen bis ins sechste Glied[16], und zwar „ohne Unterschied zwischen mir und dir"[17]. Der Friede, die Ehre, das Heil, ja die Existenz des einzelnen waren von der Sippe abhängig und hatten ihren Ort in der Sippe[18].

In der Familie und der Sippe hat man *frændr*, „Verwandte", eig. „Freunde"; außer diesen Gemeinschaftsformen gibt es eigentlich nur *fjándr*, „Feinde"[19].

9a *Bjørn Hougen*, Gård och by under järnåldern, Tor 10, 1964, 61–66, und *Björn Ambrosiani*, By och gård i de östra delarna av Mälarområdet, aaO 67–84.
10 So der Hof Bø auf Jæren in Norwegen (*Olsen* aaO 39), vgl. *Johnsen* 1948, 68.
11 *Nw kan grafua a ätähögh annars* ... („Wer im Familienhügel eines anderen gräbt ...") (Smål. 17, vgl. NGL I, 405). Ein solcher Hügel wird Hbl. 44 f *heimis haugr* (mit *Bugges* Konjektur) genannt. Das Wort *ætt*, „die Achtzahl", soll ursprünglich „die vier urgroßväterlichen und die vier urgroßmütterlichen Gruppen von Verwandten der Ausgangsperson" bezeichnet haben *(Karl von Amira*, Germanisches Recht, Berlin 1967, 65).
12 Text: *Kock* 22.
13 germ. **sibjo-* > got. *sibja*, ags. *sibb*, ahd. *sippia*, vgl. *Siv* (o. S. 150).
14 idg. **genti-* > lat. *gens*, germ. **kindi-* > in allen Sprachen *kind*.
15 Über die Sippe s. *Bertha S. Phillpotts*, Kindred and Clan in the Midde Ages and after, Cambridge 1913, 265–273; *de Vries* 1943, 40–57, 100 f; *Ders.* 1956, 173–178; *Mensching* aaO 44–51.
16 So in Öster- und Västergötland im 13. Jh. *(Phillpotts* 1913, 274).
17 *Grønbech* 1937, 48.
18 *Grønbech* 1937, 48–50, 81 f, 140–142, 218–223, 280–291.
19 *W. P. Lehmann*, On Reflexions of Germanic Legal Terminology and Situations in the Edda, in: ONLM, 1969, 231 f. Vgl. *E. S. Olszewska*, Friend and fellow, in:

Ganz außerhalb von Familie und Sippe steht der *nidingr*, der Neiding (= skr. *bāhya*[20], der später *asprśya* genannt wurde). Ein solcher mußte auf der Heide *(heidr)* als *heidingi*, „Heidegänger", „Wolf", später „Heide", und *sekr* (< urnord. **sakiR)*, „schuldig", „geächtet", leben[21]. Wir finden z. B. den Brandstifter Flosi (Njála 149–153 [S. 426–435]), den faulen Gewalttäter Grettir (Grett. 52–82 [S. 166–264]) und vor allem den Brautschänder Volundr im Wolfstal (Úlfsdalir, Vkv.)[22].

Dieses Los wünscht Sigrun ihrem Bruder, der ihren Geliebten Helgi getötet hat: ich wollte,

þú værir vargr	du wärst ein Wolf
á vidum úti	draußen im Walde,
auds andvani	fern dem Eigentum
ok allz gamans,	und fern der Freude,
hefdir eigi mat,	du hättest keine Speise,
nema á hræum spryngir.	bis du durch (den Genuß von) Aas platztest.
	(HH. II: 33)

Die Großfamilie wird in Indien *ekapākena vasatām*, „die zusammen Kochenden", genannt[23]. Wir haben fast dasselbe Wort in dem gutischen *suþnautar*, „Kochgenossen" (Guta saga, 1), Bewohner eines Thing-Bezirkes. Das entspricht wohl genau dem isländischen Begriff *þingsókn* (oder *þinghá)*, Thingbezirk (Lnb. H 268 [S. 315]). Das Wort *þingsókn* bedeutet wörtlich „das Thing, das man sucht", d. h. wohin man sich begibt *(søkja*, Ys. 34).

Die germanische Auffassung geht von dem Glauben aus, daß es sich in religiösen Dingen „nicht um den einzelnen, seine Seele oder sein Schicksal handelt, sondern um die Gemeinschaft, in deren Heil das des einzelnen beschlossen ist"[24].

B. Das Wesen der Frömmigkeit

Allzu oft hat man so viel von nordischen Götter- und Helden s a g e n gesprochen (z. B. Munch, Bugge, Rydberg, s. o. S. 29 f), daß man die Religion der Wikingerzeit als ausschließlich märchenhaft auffaßte, und dies hat sich weithin im allgemeinen Bewußtsein erhalten. Demgegenüber müssen wir unterstreichen: die Religion der Nordmänner war eine ernsthafte Frömmigkeit, eine

Saga-Book. Viking Society XII: 5, 1945, 272–276, mit Hinweis (275) auf die Formel *frænda eda felagi* (NGL I, 437).
20 *Gonda* 1960, 301.
21 *Lehmann* aaO 232. Vgl. *heoro-wearh* in bezug auf den Frevler Grendel in Beow. 1267. Diskussion des Begriffs Neiding bei *Grønbech* 1937, 260–269; *F. Ström* 1942, 69–90; *Strömbäck* 1942, 63; *Stanislaw A. Adamek*, Die Ideologie des Rechts, Uppsala 1944, 262; *Hovstad* 1943, 128 f.
22 Darüber *Lehmann* aaO 229–233.
23 Bṛhaspati smṛti 25: 6 und dazu *Julius Jolly*, Recht und Sitte (Grundriß der Indoarischen Philologie und Altertumskunde II: 8), Straßburg 1896, 27 und 76.
24 *Baetke* 1942, 218.

wirkliche Religion[25]. Das geht aus verschiedenen Zügen eindeutig hervor:

a) Wir stoßen oft auf ein persönliches Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Hrolf war „ein großer Freund Thors" (*mikill vinr þórs*, Eyrb. 3), ja sogar dessen „Liebesfreund" (*ástvinr*, Kap. 4 [S. 7]). Hrafnkell nannte Frey „seinen Freund" (*vin sínn*, Hrafnk. 3) und hatte ihn lieber als andere Götter (*elskaði eigi annat goð meir*, Kap. 2). Das Wort *fulltrúi*, „Vertrauter" (Eir. raud. 8 [S. 224], þórf. 7, þorleifs þáttr jarlaskálds, in: Flat. I, S. 213), bezeichnet diese persönliche Beziehung[26]. Thorkell der Hohe von Thverâ richtet ein Gebet an Frey[27]:

Freyr, er lengi hefir fulltrúi	Frey, der du lange mein Vertrauter ge-
minn verit ok margar gjafar	wesen bist und viele Gaben
at mér þegit ok vel launat . . .	von mir bekommen und gut vergolten hast . . .
	(Glúma 9)

In Vm. 17 f werden die Götter lieb, traut (*sváss* < idg. **suē-* > lat. *sōdālis*, „Genosse", got. *swēs*, „eigen") genannt, weil man ihrer Hilfe im Kampf gegen Surt bedarf. Umgekehrt braucht Odin, als es auf die Ragnarök zugeht, menschliche Kämpfer (Eiríksm. 7)[28].

Die enge Beziehung kann in einer Eigentumsgemeinschaft Ausdruck finden. Wie der Mystiker Heinrich Seuse der hl. Jungfrau ein Viertel jedes Apfels gab[29], so verehrte Hrafnkell dem Frey die Hälfte seiner wertvollsten Eigentümer (*gaf honum alla ina beztu gripi sína hálfa*, Hrafnk. 2)[30].

Auch nach dem Tode kann die Zusammengehörigkeit mit einem geliebten Gott andauern: auf dem Hügel des verstorbenen Thorgrims blieb kein Schnee liegen, und es fror dort nie, denn „Frey wollte nicht, daß es zwischen ihnen fröre" (Gísla 18 [S. 57])[31].

b) Die persönliche Frömmigkeit drückt sich in dem Wort *trúa*, „glauben", „vertrauen", aus. Ljungberg hat gezeigt, daß die Konstruktion *trúa einum* die ältere ist und die Bedeutung „jemandem glauben oder Vertrauen schenken" hat, während *trúa á einum* später ist und „an jemanden glauben" bedeutet[32]. Daraus zieht er den Schluß, *trúa á einum* sei eine mit dem Christentum einsetzende Formel und erst danach werde *trúa* im religiösen Sinn gebraucht[33].

25 Vgl. zum folgenden *Baetke* 1944, 25–32, 39–47; *F. Ström* 1948, 10–12. Dagegen *L. Musset*: „Le paganisme nordique n'est guère une foi personelle" (1967, 265).
26 Das Wort kann auch in bezug auf einen Menschen verwendet werden (Glúma 14). Es findet sich aber nicht in Eyrb. 4, wie *Ljungberg* 1947b, 169, behauptet, ebenfalls nicht in der Reykdølasaga, wie man ClV (178 s.v. *fulltrúi*) lesen kann.
27 Eines der wenigen Gebete in den nordischen Texten (*Ljungberg* 1940, 124, Anm. 1).
28 Text: *Kock* 89.
29 *H. Seuse*, Leben, herausgegeben von *Bihlmeyer*, Stuttgart 1907, 25.
30 Vgl. den Kommentar bei *Scovazzi* 1960, 10–14.
31 Ähnliches von einem Hügel des lebendigen Königs Framarr: Katla 5, in: Fas II, 154.
32 *Ljungberg* 1947b, 153–165.
33 *Ljungberg* 1947b, 162, 165. Diesem m. E. ein wenig vorschnellen Schluß spendet *Ernst Walter* natürlich Beifall (Festschr. Baetke, 1966, 367, Anm. 36).

Dagegen spricht jedoch der persönlich-intime Charakter des nordischen Gottesverhältnisses, der es möglich macht, denselben Ausdruck für Menschen und Götter zu verwenden[34]. Den Wendungen: „der ihm Vertrauen schenkt" (*þann er trúir honum*, Fm. 33) oder „der Fürst glaubt dir" (*fylkir þér trúir*, HHv. 14) entsprechen folgende:

. . . gerðumk tryggr at trúa honum	. . . ich war getrost, im Glauben an ihn (Odin)
	(Sonat. 22)[35]
hvat skal hans trygðum trúa	wie soll man seinen (Odins) Versprechungen glauben?
	(Háv. 110)
Ek mynda þér þá trúa . . .	Ich würde dir (Thor) dann glauben . . .
	(Hrbl. 34)

Und später:

. . . æ trúði Óttarr	. . . immer glaubte Ottar
á ásynjur	an Göttinnen
	(Hdl. 10)

Glauben und Vertrauen bringt man Menschen und auch Göttern in der vorchristlichen Zeit entgegen[36].

c) Das Wesen der nordischen Frömmigkeit erlaubt uns sogar, von Mystik zu sprechen, obwohl dies überaus selten geschieht[37]. Wir verstehen unter Mystik die Erfahrung der religiösen Wirklichkeit auf anderen Wegen als den gewöhnlichen[38] und können dann bei den Nordmännern drei Formen wahrnehmen:

1. Rückschauende Mystik. Hier entdeckt der Seher verborgene Ursachen eines offenbaren Geschehens, oder seine Vision ist selbst das Resultat einer noch nicht entdeckten früheren Tatsache. Ein gewisser Thorgils weigert sich, dem Thor zu opfern. Eines Nachts wird an die Tür gepocht; einer der Männer Thorgils beeilt sich zu öffnen,

ok varð hann þegar œrr,	und sogleich wurde er
enn um morguninn deyr hann	wahnsinnig und starb nächsten Morgen.
	(Flóam. 22)

Offenbar hatte er das Gesicht Thors mit rotem Bart gesehen (wie früher Thorgils im Traum, Kap. 21), und dies konnte man nicht überleben (vgl. Exodus 33: 20).

34 Siehe *A. G. van Hamel*, Ijslands Odinsgeloof, Amsterdam 1936, 27.
35 Text: *Kock* 24.
36 Vgl. *Widengren* gegen *Ljungberg*: „Déjà des réflexions sur la date des textes où est employé le verbe *trúa* doivent exclure une influence chrétienne" (Archivio di Filosofia, Roma 1966, 330).
37 Siehe *Åke V. Ström* 1970, 220, mit der in den Anm. 2 und 3 angegebenen Literatur.
38 Vgl. *J. B. Pratt*, The Religious Consciousness, New York 1946, 337.

Zurückblickende Visionen sind ebenfalls die des Thidrandi (s. o. S. 167) und der Frodâ-Leute (s. o. S. 185). Auch im Traum kann der Mystiker verborgene Dinge entdecken und Geschehenes wiedererleben (Glúma 9, Gísla 14 und 22)[39]. Noch im März 1962 wurden die durch *huldufólk* verursachten Unglücksfälle auf Island (s. o. S. 171) durch einen Seher entdeckt und bekämpft[40]!

2. *Durchschauende Mystik.* Hier sieht man andere Dinge als gewöhnliche Menschen. Gisli lebt in einem ehegleichen Verhältnis mit einer seiner „Traumfrauen" *(draumkonur,* Gísla 30), und gewisse Personen können Gräber durchschauen (s. o. S. 183 und S. 185) oder die Vogelsprache verstehen (Br. Schlußprosa; Rþ. 43; Magn. Ól. [S. 445])[41]. Wir finden sogar fast so etwas wie eine innige Gemeinschaft:

Varð ok sá hlutr einn, er nýnæmum þótti gegna, at aldri festi snæ útan ok sunnan á haugi Þorgríms ok ekki fraus.	Das war auch etwas Neues und Merkwürdiges, daß der Schnee niemals draußen und südlich vom Hügel Thorgrims liegenblieb und daß es nicht fror.

(Gísla 18 [S. 57])[42]

3. *Vorausschauende Mystik.* Hier werden künftige Dinge geschaffen oder gesehen.

Schon Tacitus erwähnt prophetische Gesänge bei den alten Germanen:

Sunt illis haec quoque carmina, quorum relatu, quem barditum vocant, accendunt animos futuraeque pugnae fortunam ipso cantu augurantur.	Sie besitzen auch solche Lieder, durch deren Vortrag, den sie barditus nennen, sie die Gemüter entzünden und den Ausgang des kommenden Kampfes durch das Singen selbst voraussehen.

(Tac. Germ. 3: 1)

Das Wort *barditus,* das also nicht die Gesänge, sondern das Singen als solches bezeichnet, ist noch unerklärt.

Ein Beispiel derartigen Singens liegt in dem sog. *Darradarljóð* vor, das in der *Njála* überliefert ist. Es scheint etwas mit der Schlacht bei Confey 916, nicht bei Clontarf 1014, zu tun zu haben[43]. Während man das Rotfärben des Opfers vollzog (s. u. S. 229) und das Lied sang, schaute (und schuf!) man in der Ekstase die Röte des Schlachtfeldes[44].

39 S. darüber *Thomas Bredsdorff,* Sanddrømmeren, in: Indfaldsvinkler ... tilegnet Oluf Friis, Kopenhagen 1964, 15–19.
40 *Mekkin S. Perkins,* Superstitions in the Saga Island, The American-Scandinavian Review, 52, 1964, 415; vgl. *B. Jóhannesson,* Eidetische Untersuchungen in Island, Zeitschrift für Psychologie, 146, 1939, 161–181.
41 Fms. 6, 445.
42 Vgl. den Hügel Framars, oben Anm. 31.
43 So *F. Genzmer,* Das Walkürenlied, ANF, 71, 1955, 168–171.
44 Text: *Kock* 292–294. Darüber *Åke V. Ström* 1970, 243 f.

In der Njála wird erzählt, wie Svan seinen Kopf verhüllte *(veifði um hǫfuð sér,* Njála 12 [S. 37]) und damit Finsternis und Unruhe über seine Feinde brachte. Eine derartige velatio mystica liegt ebenfalls in Eyrb. 20, Laxd. 76, Reykd. 14 und Ys. 46 vor. Auch Träume können Vorbedeutungen *(fyrirbodar)* enthalten, was sich sowohl in der Edda (z. B. Gdr. II: 38, 40, Am. 14–18, Bdr. 1) als auch in den Sagas und anderen Texten findet (Gísla 24 und 33, Njála 62, Lnb. St. 283 und H. 244, Saxo, Gest. Dan. III, 3: 7 und IX, 11: 2). In der Guta saga haben wir die alte sprachliche Form mit dem Traum im Nominativ:

droymdi henni [Hvitastiernu] draumbr	Sie [Weißstern] träumte

(Guta saga, Kap. 1)[45]

Die reinsten Beispiele der Mystik sind aber der Sejd (s. u. S. 259 f) und die visionären Gesänge: die *Baldrs draumar,* die *Helreið Brynhildar* und vor allem die *Vǫluspá*[46]. Ein solcher Seher soll

veita tíðendi ór ǫllum heimum	das Geschehen aller Welten kennen.

(Sd. vor Str. 5)

d) Die nordische Frömmigkeit ist weiter derart persönlich, daß man bei ihr die Abkehr von einem Gott und die Zuwendung zu einem anderen feststellen kann. Sigurður Nordal hat gezeigt, daß sich Egill Skallagrimsson vom Thors- zum Odinsglauben bekehrte[47].

Glum auf Thverâ gehörte einem Geschlecht an, dessen Stammvater Thor verehrte (Lnb. H, 184, Glúma 1), dessen Angehörige dann aber zu Frey-Verehrern mit einem eigenen Frey-Heiligtum (Glúma 19) wurden. Oft wurden Hengst-Hetzen abgehalten (Kap. 13 und 18), und ein zum Hof gehöriger Acker hieß *Vitazgjafi* als Deckname für *Freysakr* (Kap. 7 f)[48]. Nach einem merkwürdigen Göttertraum[49] „zürnte Glum mit Frey" *(„létsk verr vera við Frey",* Kap. 26). Anne Holtsmark schließt aus vielen Gründen, daß er zum Odinsglauben seiner Mutterfamilie mit deren Vertrauen auf den Speer und den Pelzmantel des Großvaters Vigfús (Kap. 6, 8 und 25) übergetreten war[50]. Magnus Olsen sieht in dem Sklavennamen *Þundarbenda* (Kap. 23), den Glums Sohn Vigfús, der wiedergeborene Urgroßvater, als Decknamen im Kampf bekommt, ein Zeugnis der Odinsreligion: *Þundr* ist ein Odinsname, und Thundarbenda kann also, im Munde Glums, so viel wie „Zeichen Odins" bedeuten[51].

Ein persönliches Gottesverhältnis finden wir auch in dem Bekehrungsgedicht des Hallfred Vandrædaskalden. Noch nachdem er Christ geworden ist, kann er von Odin sagen:

45 Guta lag och Guta saga, utg. af *H. Pipping,* København 1905–1907, 62.
46 Analyse bei *Å. V. Ström* 1970, 244–248.
47 *S. Nordal,* Átrúnadur Egils Skallagrímssonar, Skírnir, 98, 1924, 145–165.
48 *A. Holtsmark,* Vitazgjafi, MoM 1933, 111–133. Vgl. *F. Ström* 1948, 13–15.
49 Darüber *Å. V. Ström* 1970, 239 f.
50 *Holtsmark* aaO 129–133.
51 *M. Olsen,* Þundarbenda, MoM 1934, 92–97. Vgl. *Ljungberg* 1940, 126–129.

6. *Fyrr vas hitt, es harra* *Hlidskjalfar gatk sjalfan* *– skipt es á gumna giptu –* *gedskjótan vel blóta.*	Früher war es so, daß ich dem selben Herrn von Hlidskjalf (Odin), dem Weisen, wohl opfern konnte – das Glück der Menschen wechselt.
7. *Qll hefr ætt til hylli* *Ódins skipat ljódum:* *algilda mank aldar* *idju várra nidja.*	Alle Generationen haben Odin zur Huldigung Lieder gemacht: ich kenne das treffliche Werk unsrer Väter.

(Hallfr. Bek. 6 f)[52]

Derselbe Hallfred „kündigt seiner Fylgie auf“[53], als er nach einem Unfall auf einem Schiff sterben soll (Hallfr. 11).

Mit der Betonung des persönlichen Zuges der nordischen Frömmigkeit ist der wichtige Satz Ljungbergs nicht in Frage gestellt: „Der Glaube hatte in dem Heidentum nicht dieselbe Bedeutung wie in dem Christentum ... Es war der Kult, der die Garantie für den Frieden, für das Glück und für die Ehre, für das Leben des Gemeinwesens und der Individuen bot.“[54]

e) Das Persönliche in der nordischen Frömmigkeit wird letzten Endes auch daran deutlich, daß es viele Beispiele von persönlich Unfrommen und sogar Gottlosen gibt. Schon der große schwedische Religionsgeschichtler Tor Andræ hat auf die Brüder Gaukathori und Afrafasti aufmerksam gemacht, die an nichts anderes als „sich selbst und ihre eigene Kraft glaubten“ *(trúm á okkr ok afl okkat,* OH. 201, Hkr. 2 [S. 350])[55]. Ljungberg hat den Unglauben psychologisch untersucht und viele andere Beispiele von Männern hinzugefügt, die wie Arnljotr Gellini und Hrolfr kraki an ihre eigene Macht und Kraft *(máttr ok megin,* OH. 215, Hkr. 2 [S. 369], Hrólf. 48) glaubten[56]. Folke Ström hat noch einige andere wie Sigmund Brestisson und Bard digri erwähnt[57] und Reflexionen über *megin* und *máttr* angestellt[58]. Endlich hat Turville-Petre durch eine Analyse der Hávamál darzulegen versucht, daß „the cult of Óðinn draws near to atheism“[59]. Wie dem auch sei, wir finden in verschiedenen Teilen des Liedes einen Pessimismus, speziell angesichts des Todes, der wenig religiös ist. Glaube an Götter kann sich so ausdrücken:

Blindr er betri *enn brendr sé:* *nýtr mangi nás.*	Blind sein ist besser als verbrannt (tot) sein. Eine Leiche ist zu nichts nutz.

(Háv. 71)

52 Text: *Kock* 86.
53 *Í sundr segi ek ǫllu vid þik*, wörtlich: „Ich sage alles entzwei mit dir“ (aaO). Vgl. o. S. 179 und *M. Ninck,* Wodan und germanischer Schicksalsglaube, Jena 1935, 200.
54 *Ljungberg* 1940, 218.
55 *T. Andræ,* Die Frage der religiösen Anlage religionsgeschichtlich beleuchtet (UUÅ 1932, Program 5) Uppsala 1932, 31–33. Auch in: *Ders.*, Die letzten Dinge, Leipzig 1940 (167–240), 193–195.
56 *Ljungberg* 1940, 147–155.
57 *F. Ström*, Den egna kraftens män (= GHÅ 1948: 2), Göteborg 1948, 16–28.
58 *F. Ström* 1948, 29–56.
59 *Turville-Petre* 1964, 267. Vgl. *von See* 1972, 44.

C. Ehre und Pflicht

Die Ethik der Germanen war der des Christentums vielfach entgegengesetzt. Während letztere um Demut, Altruismus, Opferwilligkeit kreist, ist erstere durch Tugenden wie Stolz, Selbständigkeit, ja Selbstsucht und Härte, gekennzeichnet. Das hat seinen Grund darin, daß die Ethik nicht in der Liebe, sondern in der Ehre verwurzelt ist.

a) Das Wesen der Ehre. Ehre ist vor allem ein sozialer Begriff. Ehre gehört dem, der von der Umwelt verehrt oder in Ehren gehalten wird[60]. Vilhelm Grønbech, der als erster die nordische Ideologie der Ehre ausführlich herausgearbeitet hat[61], nennt die Ehre „die Seele der Sippe“[62]. Die Ehre eines Mannes (oder unter gewissen, seltenen Umständen einer Frau) kommt auch seinem Stamm zugute, und umgekehrt wächst seine Ehre durch das Ansehen seines Stammes.

Ein Mann von Ehre wird oft *mikilmenni,* „bedeutender Mann“, im Gegensatz zu *lítillmenni,* „geringer Mann“, genannt (z. B. Njála 34 [S. 90], Reykd. 5 [S. 162]). Reichtum (und Freigebigkeit), angesehene Geburt (und persönliches Prestige), leibliche und seelische Stärke (und Kühnheit) kennzeichnen einen solchen[63]. Moralisch kann er schlecht sein wie der Gode Thorarin (Finnb. 32 [S. 306 f]). Ehre hat, wer *sœmd,* „Ehrung“, und *virding,* „Wertschätzung“, besitzt[64]. Man erfährt seine Mannesehre durch die Anerkennung anderer, aber man rühmt sich auch selber seiner Ehre. Mitunter können die Gründe dafür, daß jemandem Ehre zuerkannt wird, widerspruchsvoll sein. Ein reicher Mann wurde normalerweise geehrt. Schon Tacitus bemerkt:

Est apud illos et opibus honos.	Bei ihnen ist auch Reichtum eine Ehre.

(Tac. Germ. 44: 12)

Es kann aber auch heißen: „Obwohl sein Reichtum wuchs, konnte man ihn jedoch nicht leiden“ *(þó at honum grœddisk fé mikit, þá heldusk þó óvinsældir hans,* Hœns. 1 [S. 6]).

Zu beachten ist, daß man im vorchristlichen Norden selbstverständlich an Ehre verliert, wenn man einen überwundenen Feind schont, wie König Sigbert von Wessex oder Sverre in Norwegen (Sverris saga, Kap. 179), oder die Rache unterläßt (z. B. Vatsd. 23, Njála 129, OH. 123, Hkr. 2, S. 213)[65]. Wer sich nicht rächt, ist ein *lítillmenni* (Reykd. 9 [S. 173]). Noch in Gulat. 186 wird die Rache als Pflicht betrachtet[66]. An deren Stelle kann die beleidigte Familie sich

60 „Æra var i den forne seden det same som atterskinet av den vyrdnad ein mann vann i sin krins. Ho steig og fall med domen til andre“ *(J. Hovstad* 1943, 22).
61 *Grønbech* (1909) 1937, 56–104.
62 *Grønbech* (1909) 1937, 88–104.
63 *Hovstad* 1943, 18–32.
64 *Hovstad* 1943, 17.
65 *Genzmer* 1951, 131; *Grønbech* 1937, 65–67; *Hovstad* 1943, 102–115.
66 NGL I, 68.

unter Umständen mit einer Buße begnügen, die darin besteht, daß diejenigen, die zu ihr gehören, durch Geld oder Wertsachen eine Art seelischer Wiedergutmachung erfahren[67]. Die Germanen besaßen also noch zwei von den ältesten indogermanischen Rechtsbegriffen: den der Blutrache und den des Wergeldes[68].

b) Das Recht. Der Begriff eines objektiven Rechtes, das auf einer allgemeinen Gerechtigkeit beruhte und gegen das nur der unmoralische Mensch verstößt, war den Germanen fremd[69]. Das Recht herrscht, wenn der Friede waltet – zwischen Stämmen, Sippen, Menschen. „Recht war die Folge, aber nicht die Ursache des Friedens."[70] Ein Ausdruck des Friedens ist darum *lǫg*, Plur. von *lag*, „Ordnung", das also eigentlich „die Ordnungen" meint und dann die Bedeutung „Gesetz" hat. Gesetz ist das, was Ordnung schafft. Als der Friede auf Island bedroht war, sprach Thorgeir Gesetzsprecher *(lǫgsǫgumadr)* die geflügelten Worte:

Er vér slítum í sundr lǫgin, at vér monum slíta ok fridinn.	Wenn das Gesetz (die Ordnung) zerrissen wird, wird auch der Friede zerrissen. (Ari, Isl. 7 [S. 17])

Hinter Recht, Frieden und Gesetz stand jedoch keine unpersönliche rechtspflegende weltliche Macht, sondern zwei selbständige und doch zusammenwirkende Größen: die Ehre und die Macht des einzelnen und seiner Sippe einerseits und die waltenden Götter andererseits.

1. Das Recht lag, gemäß der Meinung der Germanen, in den Händen dessen, der der Stärkste *(handsterkastr)* war. In einer Erbschaftsklage sagt Snorri godi:

Munu þeir þau [lǫndin] hafa, sem handsterkari eru.	Sie dürfen sie [die Landstücke] besitzen, die die stärkeren Hände haben. (Eyrb. 32)

Ein germanisches Gericht stellte sich keineswegs die Aufgabe, die Wahrheit zu finden oder das, was geschehen war, festzustellen; denn eine objektive Schuld gab es nicht[71], sondern der wurde verurteilt, der die meisten gegen sich hatte, und die Rechtsprechung war ganz formal[72]. Man benannte Zeugen, die sich aber keineswegs über das Geschehene äußerten (was sie nicht einmal miterlebt haben mußten), sondern über die Person des Angeklagten oder Anklägers. Die Zeugen waren in erster Linie Verwandte, und der Sippe überließ man, auch im späteren staatlichen Strafrecht, die Bestrafung derjenigen, die ihr Angehörende an ihrer Ehre gekränkt hatten[73]. Eine interessante Beobachtung hat Bertha Phillpotts schon vor längerer Zeit gemacht: wo das Sippengefühl stark war, wie in Dänemark und Südschweden, waren auch die Freiheit und die Demokratie größer, aber wo das Verwandtschaftsgefühl durch „migration by sea" geschwächt worden war, wie in England, Norwegen und Island, wurde die Freiheit vermindert[74].

67 *Genzmer* 1951, 130. S. *Grønbech* 1939, 293–295.
68 *Bach* 1965, 46.
69 *Hovstad* 1943, 86.
70 *St. A. Adamek,* Die Ideologie des Rechts, Uppsala 1944, 261.
71 *Adamek* aaO 261.
72 *Adamek* aaO 265.
73 *Genzmer* 1951, 132.

Der eine oder andere konnte sich durch Zeugen oder eine große Schar von Begleitern als der Stärkste beweisen, aber ebenfalls durch den Austrag der Sache mit Waffen oder durch einen Eid. Deshalb war der Zweikampf, *einvíg* oder *hólmganga* (Gísla 2, Njála 8), ein gesetzmäßiges Mittel der Rechtsprechung[75], und das galt noch in späten Zeiten (Paul. Diac. Hist. Langob., V, 41). Auch der Eid kam in verschiedenen Formen vor[76]. Das Gericht hatte nur die formale Richtigkeit des Eides festzustellen (z. B. Glúma 25), und gegen das gesprochene Urteil gab es keine Berufungsinstanz[77].

Durch die Blutrache nahm man selbst das Recht in die Hände, zu Wergeld konnte man verurteilt werden, aber nicht als Strafe, sondern im Sinne einer persönlichen Genugtuung. Man sah ja eine Sache niemals vom Gesichtspunkt des Frevlers, der etwa bestraft (und damit unter Umständen gebessert) werden könnte, sondern von dem der Gemeinschaft oder des Benachteiligten aus. Die Gemeinschaft konnte aber einen Frevler durch Verurteilung zum Ertränken, Lebendigbegrabenwerden, Erhängen und zu anderen Todesarten[78] oder zur Friedlosigkeit ausstoßen[79]. Das Erhängen geschah am Galgen oder am Baum *(a galgha ællær gren)*[80]. Die Friedlosigkeit (aschw. *friþlösa*, anorw. *útlegd)* bedeutete Aufhebung der *mannhelgr*, „der persönlichen Unverletzlichkeit" (NGL I, 8, II, 45)[81]. Jeder konnte einen Friedlosen ohne Wergeld töten. Auf Island unterschied man zwischen *fjǫrbaugsgardr* (eigentlich „Lebensringzaun"), die geringere Acht = dreijährige Friedlosigkeit oder Landesverweisung, und *skóggangr*, „Waldgang" auf Lebenszeit, wobei der Übeltäter *óferjandi*, „nicht aus dem Lande zu führen", war[82].

Dagegen wurde man nicht zum Neiding (s. o. S. 197) verurteilt. Der Name wird jemandem in einer konkreten Lage gegeben, wenn er etwas ganz Böses, d. h. Gemeinschaftswidriges *(nídingsverk, nídingskapr)*, getan hat[83].

2. Das Recht hing aber aufs engste mit der Religion zusammen[84]. Die Kraft des Eides war ganz von dem Glauben an die Götter abhängig, denn ein fal-

74 *Bertha S. Phillpotts* 1913, 254 f.
75 *Adamek* aaO 266.
76 *Hovstad* 1943, 73–77; *Strömbäck,* SoS 1942, 63.
77 *Adamek* aaO 268; *Hovstad* 1943, 101.
78 Ausführliche Übersicht bei *F. Ström* 1942, 100–224.
79 *A. Heusler,* Das Strafrecht der Isländersagas, Leipzig 1911, 108–190, 234; *Hovstad* 1943, 90 f.
80 *Strömbäck* 1942, 65.
81 S. Art. Fredløshed, in: KLex 4, 1959, 592–608; *Hovstad* 1943, 89 f.
82 KLex, 603–605.
83 *F. Ström* 1942, 58–69; *Hovstad* 1943, 128 f.
84 Das hat *F. Ström* 1942 zu verneinen versucht (besonders 90–99, jedoch ohne Erfolg); *Strömbäck* 1942, 54, 67–69. Vgl. *Adamek* aaO 268.

scher Eid würde den Zorn der Götter herausfordern[85]. Wo man nicht oder nicht mehr an die Götter glaubte, besaß der Eid keine Kraft, weil man ihn dann ja ohne weiteres brechen konnte. Der Eid des isländischen Priesters (s. o. S. 134) rief die Hilfe der Götter herbei[86]. Dieser Ringeid *(baugeiðr)* wird oft erwähnt: Háv. 110, Akv. 30, Lnb. H. 268, Eyrb. 4, Glúma 24, Kjaln. 2)[87]. Umgekehrt: der Götterzorn *(goðagremi)*[88] über Friedensstörer und Eidbrecher war die einzige objektive Rechtsinstanz. Das bedeutet allerdings nicht, daß die Götter als Hüter eines objektiven Rechts aufgefaßt werden könnten[89].

Die rechtspflegende Gewalt in den nordischen Ländern lag bei dem Thing *(þingr)*, dessen Funktionen von Jan Arvid Hellström untersucht worden sind[90]. Viele entscheidende Faktoren sprechen für die kultischen Funktionen des Things: Kultakte und Götterbilder an den Thingplätzen, sakrale Urteile, Thingfrieden, Thingunverletzlichkeit und die Eidesformulare[91], vor allem das im älteren Westgötagesetz zwanzigmal wiederkehrende:

biþiæ sva sær gud holl ok uattum sinum[92].	die Götter zu bitten, ihm [dem Schwörenden] und seinen Zeugen gnädig zu sein.

Besonders zu beachten ist, meine ich, daß Kultzugehörigkeit und Thingzutritt von Tacitus zusammen genannt werden:

nec aut sacris adesse aut concilium inire ignominioso fas.	Der Ehrlose darf weder dem Gottesdienst beiwohnen noch auf dem Thing auftreten.

(Tac. Germ. 6: 4)

c) Die Arbeit. Von dem Fleiß der Germanen gibt Tacitus ein sehr trübes Bild, wenn er ihre „gewöhnliche Faulheit" (solita Germanorum inertia, Germ. 45: 14) schilt. Vorher hatte er schon behauptet, sie zeigten keine Geduld bei der Arbeit (4: 7 f) und neigten mehr zum Krieg als zum Ackerbau (14: 17).

85 *Genzmer* 1951, 129. – Daß man alle Götter als Zeugen nehmen könne, steht in Gísla 6.
86 Hier treffen Ethik und Religion im nordischen Heidentum am nächsten aufeinander, sagt *Hovstad* 1943, 77.
87 *Fr. P. Magoun*, On the Old-Germanic Altar- or Oath-ring *(stallahringr)*, APhSc, 20, 1949, 286; *H. Vordemfelde* 1923, 48–58.
88 Über diesen Begriff s. *Strömbäck* 1942, 60–64, gegen *F. Ström* 1942, 69–90, und *Hovstad* 1948, 115–122.
89 „Gudevreiden over lovbrot blir såleis ikkje noko uttryck for at gudane kjende seg som vaktmenn for rettferd og rett" *(Hovstad* 1948, 121).
90 *J. A. Hellström* 1971, 119.
91 *Hellström* 119, 125 und 135.
92 Giptar bolker (Ehegesetz) § 9: 5, CISA, I, 1827, 36. Die entsprechende christliche Formel: *sva se mer gud hollr* (Gott sei mir gnädig), in: Hirdskraa § 10 (NGL, II, 398). Dazu *Strömbäck* 1942, 63 f.

Pigrum ... et iners videtur sudore adquire quod possis sanguine parare.	Es gilt als träge und untauglich, sich mit Schweiß etwas zu verschaffen, was mit Blut erlangt werden kann.

(Tac. Germ. 14: 18–20)

Dieselbe Einstellung spürt man in den gotischen und burgundischen Edda-Liedern. Der Krieger Hogni, der nach unserem Maßstab nicht viel geleistet hat, wird deutlich dem Koch und Haushalter Hjalli vorgezogen, der trotz seiner anstrengenden Beschäftigung als „Halb-Arbeiter" *(hálf-yrkr*, Am. 61), „schlechter Sklave" *(illþræli*, Str. 63) und sogar „Faulpelz" *(lǫskr*, Str. 61) bezeichnet wird.

Im Norden der Wikingerzeit dagegen werden Arbeit und Fleiß geschätzt. Es heißt:

Ár skal rísa	Früh aufstehen soll,
sá er á yrkendr fá,	wer wenige Arbeiter hat,
ok ganga síns verka á vit;	und sein Tagewerk angreifen.
mart um dvelr,	Viel versäumt,
þann er um morgin sefr,	wer morgens schläft;
hálfr er auðr und hvǫtum	sich sputen gibt den halben Reichtum.

(Háv. 59)

Auch in den Sagen geht der tüchtige Arbeiter *(bú-* oder *um-sýslumaðr mikill*, Eigla, 1 und 29), den man lobt, früh morgens zur Arbeit (Eigla, 1), während der Faule lange schläft (Glúma, 7). Ein guter König kann ebenfalls *búsýslumaðr mikill* sein (Hkr. OH. 1). Die isländische Familie als Arbeitsgemeinschaft unter Streifen von „Arbeitsmarkt" und „Anstellungsprobleme in der Gesellschaft" wird in der Hrafnkatla (4) geschildert.

Der Wert der Arbeit wurde nach ihrem Ergebnis beurteilt. Man kann glücklich sein durch Söhne, Verwandte, Reichtum und wohlgetane Arbeit *(verkum vel*, Háv. 69). Das Schlimmste ist „umsonst arbeiten" *(til engis vinna*, Njála 37 [S. 97]). Von der Arbeit als Nächstendienst gibt es keine Spur:

Skósmiðr þú verir	Sei nicht Schuster
né skeptismiðr	und auch nicht Schäfter
nema þú sjálfum þer sér;	anders als für dich selbst.
skór er skapaðr illa	Sind der Schuh schlecht
eða skapt sé rangt	und der Schaft schief,
þá er þér bǫls beðit.	wird Böses über dich gewünscht.

(Háv. 126)

Typisch ist, daß das isländische Wort für „arbeiten", *vinna*, auch „gewinnen", „erwerben", bedeutet[93]. Man arbeitet, um Gewinn in der einen oder anderen Form zu erlangen. So fragt Bergthora einen Arbeitsuchenden: „Was möchtest du am liebsten arbeiten/gewinnen" *(þér hentast at vinna*, Njála 36)?

93 WbAnPr 743 f.

d) Arbeitsteilung und Stände. Schon Tacitus berichtet, daß die Germanen die Bevölkerung in Adelige (nobiles), Freigeborene (ingenui), Freigegebene (libertini) und Sklaven (servi) aufteilen (Tac. Germ. 44: 15 und 18, vgl. 25: 9 und 12). Die letzteren haben nicht dieselbe Stellung wie bei den Römern, sondern sind Kätner oder in natura bezahlte Knechte.

In den nordischen Quellen kehren dieselben Stände wieder, nur etwas vollständiger gegliedert und gekennzeichnet. Auf Runeninschriften (Bratsberg um 500 n. Chr., Lindholm, Kragehul, Järsberg u. a.) steht die Selbstbezeichnung ek erilaʀ[94], wo erilaʀ „die Bezeichnung eines im Kultus wirkenden Mannes von vornehmem Stande (= nobilis), der auch die Runenkunst beherrschte", ist[95] und später lautgesetzgemäß *jarl* wird[96]. Von diesem *jarl* heißt es, daß er *vǫll nam at rjóða*, „den Wall rotfärbte"[97] (Rþ. 37), und die Söhne *skelfðu aska*, „Eschenstäbchen schüttelten" (Rþ. 42) – zwei kultische Ausdrücke: „opfern" und „Los werfen", die das Brahman-ähnliche an Jarl unterstreichen.

Das indo-iranische und römische Kasten- und Standeswesen ist seit langem bekannt und beschrieben worden[98]. Das Schema ist:

1. der Lehrstand (Priester, Lehrer und Richter) mit weißer Farbe,
2. der Wehrstand (Krieger und Beamte) mit roter Farbe,
3. der Nährstand (gewerbetreibende Bürger und Bauern) mit dunkler (schwarzer, blauer oder grauer) Farbe.

Diese indogermanische Gesellschaftsordnung begegnet uns vor allem in der *Rígsþula*[99]. Der erste Stand wird hier durch *Konr ungr* repräsentiert, der die Vogelsprache versteht, Runenkenntnis besitzt und „Menschen retten" *(mǫnnum bjarga)* kann, wahrscheinlich durch Heilkunst (Str. 43 f)[100].

Konr ungr ist Enkel in einem Haus, wo man Flitzbogen, Sehnen und Pfeile macht, reitet, fischt und schwimmt (Str. 28, 35). Der Vater, Jarl, hat den alten Namen des ersten Standes geerbt, aber er ist im Laufe der Zeit säkularisiert worden[101] und er gehört jetzt (außer durch die oben erwähnten Züge) in den Zusammenhang des zweiten Standes (Str. 35).

Karl und *Snør* mit Ochsen, Häusern, Scheunen und Pflug bzw. Spinnrad und Schlüsseln am Gürtel sind die bäuerlichen Vertreter des dritten Standes (Str.

94 *E. Kroman*, APhSc, 20, 1949, 258; *Krause* 1966, 43 f; *Hauck* 1970, 29.
95 *Krause* 1966, 44.
96 *Kroman* aaO 192.
97 *Å. V. Ström* 1966, 331–334.
98 Über Indien *Gonda* 1960, 205–301, über Iran *Jos. Denner*, Weltalter, Stände und Herrschaft in Iran, ARW, 34, 1937, 254–276, und über Rom *Dumézil* 1949, 190 bis 213. – Über die Farben s. *de Vries* 1942. *Dumézil*, Albati, russati, virides, in: Rituels indoeuropéens à Rome, Paris 1954, und *Ders.* 1968, 1, 599.
99 Darüber *Jean I. Young*, Does Rigsþula betray Irish influence? ANF, 49, 1933, 97–107; *Klaus von See*, Das Alter des [sic] Rigsþula, APhSc, 24, 1957, 1–12, und *G. Dumézil* 1958a, 1–9.
100 Vgl. die Künste des jungen Fürsten Sigurd Fafnisbani (Vǫls. 13 [S. 23]).
101 *Krause* 1966, 44.

21–25)[101a]. Diese alte Standeseinteilung hat sich während des Mittelalters und noch später erhalten[102].

Die Rígsþula nennt auch die Sklaven *(þrællir*, Str. 7–13). „Der Sklaven Art" *(þræla kyn*, Str. 13) kommt von zwei bestimmten Eltern, *Træll* und *Tír*. Die Frage der Entstehung des Sklavenwesens im Norden ist noch umstritten. Rassische und geschichtliche Theorien sind vorgetragen worden[103]. In Dänemark scheinen die Grabfunde schon in der Bronzezeit auf einen Unterschied zwischen einer alpinen Sklavenrasse und den nordischen Herrenleuten zu deuten[104]. Aber eine Ideologie der Reinrassigkeit von seiten der Herrenrasse ist ausgeschlossen: Ketill flatnef (Plattnase, Lnb. H 184 [S. 251]) muß wenig nordisch ausgesehen haben, und der Held Sigurd Fafnesbani ist brachycephal gedacht[105].

Die Sklaven standen außerhalb des Rechtes und des Gesetzes[106] und konnten nach Belieben ihres Herrn verkauft, vertauscht und behandelt werden[107]. Oft werden Sklaven und öfter Sklavinnen mit dem geschlechtslosen Wort *man* (neutr.), „Gesinde", zusammengefaßt, und man spricht sogar von einem *mansmaðr*, „unfreier Mann" (Eigla 22 [S. 52]). Thorbjorn hornklofi preist die freigebigen Gaben König Haralds:

fǫgrum mækjum,	schöne Schwerter,
malmi húnlenzkum	hunnisches Erz
auk mani austrœnu	und Sklavinnen aus dem Osten. (Hrafnsm. 16)[108]

In dem gotländischen Gesetz wird über den Ankauf von Ochsen, Kühen, Pferden – und den eines „Gesinde-Mannes" *(mans man*, Gutal. 32–34) gehandelt. Die Sklaverei wird noch häufig in den Landschaftsgesetzen vorausgesetzt, z. B. im älteren Westgötagesetz, Af mandrapi, Kap. 2 und 5. Es heißt:

Dræpær maþær þrél manss, böte firi markum þrem, num han uiti han fiughurræ markæ værdan. þa skal han sva bötæ.	Tötet einer einen Sklaven eines Mannes, zahle er drei Mark Strafe, wenn nicht bewiesen wird, daß er vier Mark wert war. Dann zahle er so. (Västg. 2: 5, § 7)[109]

101a Die drei Knaben erweisen die drei Standesfarben: Jarl weiß, Karl rot, Thræl schwarz, Str. 7, 21, 34 *(Dumézil* 1958a, 8).
102 S. z. B. *Hilding Pleijel*, De tre huvudstånden i äldre tiders Sverige, Svensk teol. kvartalsskrift, 24, 1948, 88–103.
103 Übersicht bei *Hovstad* 1943, 177–180.
104 *Eva Nissen Fett*, NK, XXVI, 1942, 8.
105 *Hánefjaðr var hann ok hafði breitt andlitt ok stórbeinott* (Er hatte eine hohe Nase und ein breites Gesicht mit starken Backenknochen) (Vols. 23 [S. 41]). Vgl. *Hovstad* 1943, 179.
106 *„þeir* [die Sklaven] *eru ekki í lǫgum eða landz-rétt með ǫðrum mǫnnum"* (die Sklaven stehen hinsichtlich Gesetz oder Recht nicht den anderen Menschen gleich) (OH. 117). Vgl. Gulat. 261, NGL, I, 85.
107 Beispiele in Frostat. VIII, 3 und Gulat. 223 und 266 (NGL, I, 76 und 88, II, 509). Dazu *A. Gjessing*, Trældom i Norge, AaNOH, 1862, 59, 186 f, und jetzt *Foote–Wilson* 1970, 67–77.
108 Text: *Kock* 15.
109 CISA, I, 13. Vgl. den jüngeren Codex, Kap. 16, 127.

Auch in Eigla 90 (S. 279) wird der Preis eines Sklaven mit 2–3 Mark angegeben.

Die Sklaven, die den Nerthuswagen gewaschen hatten, wurden sofort getötet (s. o. S. 98). Derartiges konnte man auch in nichtkultischen Situationen tun. Der Landnahmemann Ketilbjorn der Alte nahm den Sklaven Haki und die Sklavin Bot mit sich und vergrub mit ihrer Hilfe eine Menge Silber auf dem Hochgebirge. „Dann tötete er Haki in Hakaskard und Bot in Botarskard" (Lnb. St. 385). Man hatte überhaupt „eine zynische Auffassung vom Menschenwert der Sklaven"[110] – was nicht verhindert hat, daß man unter Umständen mit seinem „Gesinde" gut und freundlich zusammenlebte[111]. Schon im Heidentum wurden Sklaven freigelassen. Dies geht aus der Geschichte von Erling Skjalgsson hervor, der seinen 30 Sklaven gestattete, sich durch Mehrarbeit erworbenes Geld loszukaufen – um sich dann selbst für dieses Geld neue Sklaven zu kaufen (Hkr. OH. 23)[112].

Zwei Söhne im Bauernhaus des Edda-Gedichtes Rigsthula heißen Drengr und Thegn (Str. 24). Diese Namen, und andere von gleicher Bedeutung, spielen eine Rolle in einer spezifischen indogermanischen Gemeinschaftsform[113], die wir auch bei den Germanen finden. Das ist die Gefolgschaft (comitatus, Tac. Germ. 13: 2, *lid*, Sigvatr, Nesjav. 3[114], Eigla 11). Diese rekrutierte sich aus den Männerbünden, Vereinen junger, unverheirateter Männer aus dem Bauernstand, die als Odin-Kämpfer auftraten und also das Dreiständesystem durchbrachen[115].

Die Ausdrücke sind die folgenden:

1. Kultgemeinschaft und Kultbruder, *gildi*, ae. *gilda*, afr. *gildo*[116], run. **kilti**[117].

2. Mitglieder: A. *Þegn*[118], ae. *ðegn*, ahd. *thegan*, gr. τέκνον[119], run. **þiakn**[120],
B. germ. **drangja*[121], > *drengr*, ae. *dreng*, run. **trikʀ**[122],

110 „eit kynisk syn på menneskeverdet til trælen" (*Hovstad* 1943, 183).
111 Beispiele bei *Hovstad* 1943, 184 f.
112 Über Sklaven, Sklavinnen und Freigelassene s. *Weinhold* 1938, 296–303.
113 Über die Literatur s. *Å. V. Ström* 1972b, 146 f.
114 Text: *Kock* 113.
115 S. o. S. 123 f und *Widengren* 1969, 45–63.
116 AnEWb 166.
117 Auf den Törnevalla- und Bjälbo-Steinen in Schweden. S. *Sven B. F. Jansson*, A newly discovered rune-stone in Törenevalla church, Östergötland, in: Festschr. Smith, 1963, 112 und 116.
118 *Hans Kuhn*, Altnordisch rekkr und Verwandte, in: Festschr. Sahlgren, 1944, 109–112.
119 AnEWb 607.
120 Z. B. auf dem Glavendrup-Stein in Dänemark. *S. Jacobsen–Moltke* 56 f und *H. Andersen*, Nyt om Glavendrupstenen, APhSc, 20, 1949, 311–333.
121 Idg. **dhrengh* von √**dher*, „festhalten", *dharma* (AnEWb 82 f, IgEWb 252–255). *Kuhn* behauptet, *drengr* sei „ein rein nordisches Wort" (aaO 112).
122 Auf denselben Steinen wie den in Anm. 117 erwähnten.

C. *sveinn*, ae. *swān*, as. *swēn*, zu **svoi*, „eigen", ai. *svayam*, „selber", also „zu den Eigenen gehörig"[123],
D. *rekkr*, ae. *rinc*, ahd. *rinch*, aschw. **rinker*[124].

In Bohuslän, Westschweden, finden sich die drei Kirchspiele Kareby, Tegneby und Svenneby, und in Närke und Schonen gibt es zwei Rinkaby. Dazu haben wir mehrere Karaby und Karleby. Die Namen deuten auf Plätze für „eine kriegerische Gilde mit religiöser Verbindung"[125].

e) Das Verhältnis zum Nächsten. Weil Familie und Sippe die wichtigsten Gemeinschaftsformen waren, hatte auch die nordische Ethik die persönliche Ehre und die der Sippschaft zum Mittelpunkt. Die vorzüglichste gute Handlung ist *þyrma sifjum*, „die Verwandtschaft achten" (Sg. 28), die böseste ist *spilla sifjum*, „die Verwandtschaft verderben" (Vsp. 45). An der Spitze eines Moralkodex steht:

þat ræð ek þér it fyrsta,	Das rat' ich dir erstens,
at þú við frændr þína	daß du deinen Verwandten
vammalauss verir.	nichts Schändliches antust.
	(Sd. 22)

Gegenüber Kindern, Geschwistern, Eltern, Verwandten hat man Pflichten, aber nicht gegenüber anderen, wenn sie nicht als Verwandte aufgefaßt werden, z. B. durch *fóstbrœðralag*, „Schwurbrüderschaft" (Gísla 6, Fóstbr. 2)[126]. Ein solcher Bruder hat sich oft beim Tod des anderen selbst getötet (Saxo, Gesta I, 37, V, 161, Vatsd. 23 u. a.).

Allgemeine Pflichten gegen den Nächsten, geschweige denn Nächstenliebe, hat man nicht gekannt. Kein heidnischer Skalde hat Milde und Menschenliebe besungen[127]. Der Menschenwert war eine unbekannte Größe. Daraus folgt, daß Diebstahl als Ehrlosigkeit und Schande angesehen wurde, während man Mord und sogar Brandstiftung eines Mordbrenners eher billigte. Das geht aus einer grausamen, aber bezeichnenden Geschichte (Eigla, 46) hervor:

Egill und seine Leute waren von einem Bauern in Kurland gefangengenommen worden. Der Bauer wollte sie sofort töten, der Sohn des Bauern schlug jedoch vor, man solle sie leben lassen und peinigen, aber erst am folgenden Morgen, wenn es hell würde, damit man Lust daran hätte. Egill aber befreite sich und seine Männer; sie töteten einige Diener im Speicher, nahmen Waffen und Geld und flohen in den Wald.
Dort erwachte aber etwas wie ein „Gewissen", und Egill sagte:

123 AnEWb 567; IgEWb 884; *Kuhn* aaO 116 f. Vgl. Hel. 728 und 1273; dazu *Ch. Olofson*, HVH 1937, 16–18.
124 AnEWb 441; *Kuhn* aaO 114–119.
125 *Erik Lönnroth*, Bohusläns historia, Uppsala 1963, 98. Vgl. *Ståhl* 1970, 72 und *Kuhn* aaO 116.
126 *Hovstad* 1943, 58–61; vgl. Art. Fostbrorskap, in: KLex, 4, 1959, 540 f.
127 „Ikkje eit einaste kvæde frå heiden tid er oss overlevert som prisar hjartelag og mildskap" (Kein einziges Lied aus heidnischer Zeit preist [Herzens-]Güte und Milde) (*Hovstad* 1943, 146). Die scheinbare Ausnahme Gísli 14–16 (*Kock* 57) ist gewiß christliche Interpolation (*Hovstad* 1943, 158 f).

þessi ferð er allill ok eigi hermannlig; vér hofum stolit fé bónda, svá at hann veit eigi til; skal oss aldregi þá skomm henda.	Dieses Verhalten war sehr schlecht und nicht eines Kriegsmannes gemäß: wir haben das Eigentum des Bauern gestohlen, ohne daß er etwas davon weiß; solche Schande soll uns nie passieren.

Er kehrt um, legt Feuer und brennt den Hof ab, und alle Leute kommen durch Feuer oder Schwert um: „Die Männer wurden sehr froh, als Egill zurückkam ..."

Diese Grausamkeit (in unseren Augen) äußert sich auf viele Weisen. Ein neugeborenes Kind wurde dem Vater oder in bestimmten Fällen dem Großvater (Flat. I, S. 252) gebracht, der die Entscheidung traf, ob es aufgenommen oder ausgesetzt werden solle[128]. Das Aussetzen, *útburdr*[129], folgte z. B., wenn das Kind außerehelich war (Vatsd. 37 [S. 97][130]) oder die Großeltern die Ehe nicht gebilligt hatten (ÞÞøx. 4, OH 204, Flat. I, S. 252). In Gesetzen aus christlicher Zeit wird zugestanden, verkrüppelte Kinder auszusetzen (Gulat. 21, NGL I, 12, Bjärk. I [S. 303]). Dies zeigt, daß *útburdr* ein Mittel der Kinderbegrenzung und der Eugenik war[131], obwohl man auch an ein religiöses Opfer an die Mutter Erde gedacht hat[132].

Nach nordischer Auffassung war die Armenpflege ganz und gar eine Obliegenheit der Familie und Sippe (Upl. Jordabalk 21, Gulat. 118)[133]. Aber die heidnische Art und Weise prägte auch die ersten Versuche eines Sozialwesens. Freigegebene, die oft in ökonomische Schwierigkeiten gerieten, wurden *grafgangsmenn*, „Grabgangsmänner"[134], und von ihnen heißt es:

Scal grava grof i kirkiugarde, oc setia þau þar i, oc lata þar deyia. Take skapdrottenn þar ór er lengst livir, oc fœde þat sidan.	Man soll ein Grab auf dem Friedhof graben und sie dort hinein setzen und sie dort sterben lassen. Ihr Hausherr soll den Längstlebenden herausholen und ihn versorgen.

(Gulat. 63, NGL I, S. 33, vgl. 298, S. 97)

Nur der Lebenskräftigste hatte also die Möglichkeit zu überleben!

Natürlich kam besondere Hartherzigkeit gegen Feinde vor. Die Sitte des Blutadlers ist schon erwähnt worden (s. o. S. 121). Vielleicht geht es dabei um eine alte rituelle Handlung[135]. Hovstad weist aber darauf hin, daß direkter Sadismus und Freude an Quälerei den Nordmännern fern lagen[136].

128 Z. B. Finnb. 2, 255 (das Kind bekam eine Speckschnitte in den Mund), Gunnl. 3, Lnb.H. 314, Þþøx 4. Darüber *Bertel Nyberg*, Kind und Erde, Helsingfors 1931, 170–194 (nordisches Material 179 f, 188 f); *Hovstad* 1943, 159–165.
129 Vgl. JJ 266 f.
130 Über die Stellung der illegitimen Kinder s. *Grønbech* 1937, 237–239; 1939, 290–293.
131 *Hovstad* 1943, 161.
132 *B. Nyberg* aaO 188.
133 Art. Fattigvård, in: KLex, 4, 1959, 201 f.
134 Über dieses Problem s. *Hovstad* 1943, 173–176.
135 *Hovstad* 1943, 147.
136 *Hovstad* 1943, 149.

Von dem mehr oder weniger freiwilligen Mitsterben und Mitbegrabenwerden, das den Betroffenen keinen hohen Menschenwert zuerkennt, haben wir schon (s. S. 183 f) gesprochen. Eine andere Frage ist die, wie freiwillig Alte und Schwache das Getötetwerden auf sich nahmen.

Die Auffassung des Alters war zweischneidig. Einerseits war unter dem Volke das Sprichwort in Umlauf:

Svá ergisk hverr sem eldisk,	Untüchtig wird der Alternde,

(Hrafnk. 17)

und man konnte den Tod eines Alten als „ein klägliches Ende wie das eines vom Rauch erstickten Hundes" bezeichnen (Grett. 24). Sogar der berühmte und mächtige Greis Egill Skallagrimsson wurde von Arbeitsweibern geschmäht (Eigla, 85, vgl. die Warnung Hm. 132). Andererseits aber hatten Könige sog. *gamlir spekingar*, „alte Weise", als Ratgeber um sich (Heiðr. 10 [S. 56], Har.hárf. 1–2)[136a].

Die meisten Alten, besonders wenn sie krank oder gebrechlich und hinfällig waren, wurden als ein *úmagi*, aschw. *oformaghi*, „unfähig" = „der nicht selbst für sich sorgen kann", behandelt und gewöhnlich in der Familie gepflegt. Ein solcher war Ref i Brynjudal (Harð. 39 [S. 81–84]), der von Thorolf starri an beiden Beinen verwundet worden war. Er wurde gesund, „konnte aber nie mehr gehen, sondern wurde immer auf einem Stuhl getragen" *(borinn á stóli alla stund)*. Er lebte lange, wurde Refr hinn gamli genannt und als *mætamaðr*, „angesehener Mann", betrachtet. Ein *úmagi* anderer Art war Helgi Ingjaldsson (Gísla, 25), ein blödsinniger Tor *(afglapi ok fífl)*, der angepflockt ist und Gras ißt, aber auch er lebt in der Familie.

In Notzeiten hat man Alte und Kranke getötet. Ein Zusatz zum Landnamabok erzählt, was auf Island im Jahre 976 geschehen ist:

sumir létu drepa gamalmenni ok ómaga ok hrinda fyri hamra[137].	Einige ließen alte Leute und Unfähige töten und stießen sie die Felsen hinab.

Die übrigen literarischen Zeugnisse für das Töten von Alten sind nur Vorschläge (Reykd. 7[138], Flat. I, S. 437). Es gibt jedoch noch andere Hinweise. In Skatelövs alter Kirche in Småland bewahrte man noch im 17. Jh. einige Keulen auf, die *ätteklubbor* hießen und von denen man erzählte, die Heiden hätten mit ihnen Kranke und Alte totgeschlagen[139]. Eine ebenfalls smäländische Tradition aus Västbo berichtet, daß man ein Totenmahl *(lik-öl)* zurichtete und

136a Text: *Kock* 12.
137 Landnamabok, utg. 1848, 323, nach *Hovstad* 1943, 167, zitiert.
138 Ein gewisser Ljot schlägt vor, daß man „dem Heiligtum geben, Kinder aussetzen und Alte töten" soll *(gefa til hofs, enn bera út born ok drepa gamalmenni)*. Vgl. Saxo, VIII, 13: 1 und *Höfler* 1952b, 100 f.
139 *G. O. Hyltén-Cavallius*, Wärend och wirdarne (1863), 3. Aufl., herausgeg. von *N.-A. Bringéus*, I, Kopenhagen 1972, 129.

auf einer Bergeshöhe verzehrte, um dann die Kranken und Alten den Abhang *(ättestupa)* hinabfallen zu lassen[140]. Das Wort *ättestupa* heißt auf Isländisch *ætternisstapi,* etwa „steiler Familienfels“, und kommt in Gautr. 1 und 2 vor. Hier wird erzählt, daß in Västergötland mehrere verheiratete Paare sich freiwillig den Fels hinabstürzten und ein Sklave ihnen folgte, „um zu Odin zu kommen“[141].

Es ist viel erörtert worden, ob die Altentötung in geschichtlicher Zeit ein Versöhnungsopfer (Reykd. 7), ein Mittel zum heldischen Tod[142] oder eine ökonomische Notwendigkeit[143] war. Alle drei Motive können mitgewirkt haben. Der Hinweis auf Odin (Gautr.) und die Gabe an das Heiligtum weisen uns aber auch hier darauf hin, daß Frömmigkeit und Ethik einander im nordischen Heidentum oft nahestehen.

9. *Der Kult*

Über den Glauben der Nordmänner schreibt Walter Baetke: „Seinen stärksten Ausdruck findet er zweifellos im Kult; denn Kult ist unmittelbare Gottesbeziehung.“[1] Was wissen wir aber von diesem Kult? Es sind uns keine Rituale überliefert worden, kaum einmal ausführlichere Berichte, sondern wir finden in den Quellen, vor allem in den Sagas, nur verstreute Bemerkungen über den Kultverlauf. Dazu kommen, wie gewöhnlich, die Zeugnisse der Flurnamen und der archäologischen Funde. Jan de Vries hat einmal beiläufig den Satz fallen lassen: „Die Stellen der altnordischen Literatur, in denen heidnische Kultfeiern besprochen werden, sind so spärlich, daß man immer wieder dazu angeregt wird, ihnen die letzten Geheimnisse abzugewinnen.“[2]

A. Die Orte

Wie überall in der indogermanischen Welt hat man auch im Norden den Kult hauptsächlich im Freien vollzogen. Das alte Wort ist hier *alh,* „heiliger Ort“, runennordisch **alu,** etwa „heilig“[3]. Es bezeichnet oft einen Kultplatz oder

140 *Hyltén–Cavallius* aaO, II, 440 f.
141 Darüber *J. Götlind,* Valhall och ättestupa i västgötsk tradition, in: Folkloristiska studier och samlingar, 2, Göteborg 1926, 69–84; *Å. V. Ström,* Art. Självmord, in: KLex 15, 1970, 331.
142 So *Fritz Paudler,* Alten- und Krankentötung als Sitte bei den indogermanischen Völkern, WuS, 17, 1936, 1–57; vgl. *de Vries* 1956, 188 f.
143 *Hovstad* 1943, 173.
1 *W. Baetke* 1942, 48. Vgl. *R. Will,* Le culte, III, Paris 1935, 83–87; *J. B. Pratt,* The religious consciousness, New York 1946, 255–270.
2 *Jan de Vries,* Über Sigvats Álfablót-Strophen, APhSc 7, 1932, 169.
3 AnEWb 6 f; *Krause* 1966, 239; *Neckel* 1930, 9. Über einen in neuerer Zeit gemachten *alu*-Fund auf Öland s. Fv, 60, 1965, 157.

Kultgegenstand. Daß der Kult draußen in der Natur stattfindet, ist nicht nur eine Sache alter „primitiver“ Zeiten, sondern hat sich bis in die Bekehrungszeit hinein lebendig erhalten. Dabei ist die Grenze zwischen einer Verehrung der Natur und ihrer einzelnen Phänomene und einer solchen der Götter oder Wesen in der freien Natur sehr fließend. Die Götter waren noch unsichtbar und anikonisch gedacht (s. S. 69 f)[4]. Wenn die Mission Olafs des Heiligen beschrieben wird, heißt es: „Er zerstörte *(braut nidr)* jegliche Verehrung der Felsen, Wälder, Wasser und Bäume“ (OH. Flat. III, S. 246). Ja, man hat sich ernsthaft gefragt, ob es überhaupt heidnische Kulthäuser im Norden gegeben hat[5].

Von den Landnahmemännern auf Island wird erzählt, Thorir snepill habe einen Hain verehrt (Lnb. St. 237), Thorsteinn Rotschnabel eine Stromschnelle, der er Brote gab (Lnb. St. 355). In den christlichen Gesetzen wird „die Verehrung der Abgötter oder der Glaube an Haine oder Steine“ verboten (Upl. 1, 1, Hels. 1: 3), ebenso wie man auch „den Glauben an Landwichte (s. o. S. 172), Haine, Hügel und Ströme“ untersagt (NGL II, 308). Man soll

haita (a) huathci a hult eþa hauga eþa haþin guþ, huatki a vi eþa stafgarþa.	weder Haine noch Hügel oder heidnische Götter, weder heilige Plätze noch „Stabgärten“ verehren. (Gutal. 1: 4 [S. 7])

Noch Olavus Petri gibt kund, daß man im Heidentum den Kult im Freien vollführte *(noghro besynnerliga skooghar them man kallar helgelundar)*[6]. Die Guta-Gesetz-Stelle nennt zwei Termini von Bedeutung: *vi* und *stafgarðr.* Aus dem uns schon bekannten Stamm **wīhaz* (s. o. S. 95 und 111) ist westnordisch *vé,* ostnordisch *vi* geworden mit der Bedeutung „Heiligtum, heiliger Bezirk“[7]. Das Wort kommt auf dem dänischen Glavendrup-Stein (900–925): **kuþa uia** = *goda via*[8], „dem Goden der Heiligtümer“, und Vm. 51, Ls. 51, Hdl. 10 sowie (nach Verbesserung) Vsp. 62 vor. Es ist vor allem in der Poesie, bei Personen- und Ortsnamen gebräuchlich, in der Sagaprosa mehr in alten Formeln: *vega víg í véum,* „einen Totschlag im Heiligtum verüben“ (Lnb. H, 60), und *vargr í véum,* eig. „Wolf im Heiligtum“ = „friedlos als Schänder eines Heiligtums“ (Eigla 49).

Der *stafgarðr* war gewiß nicht ein mittels Stäben eingekreister Platz, sondern ein solcher mit einem Holzpflock *(stafr),* der mit einem Zaun eingefriedigt war[9]. Der *stafr* taucht in alten Ortsnamen auf: *Harundarstafr* (1388)[10]

4 Wenn *Turville-Petre* sagt: „In fact pagan Norseman who brougt sacrifice to rocks, waterfalls, trees, and groves did not worship these objects for themselves, but for the deities who dwelt in them“ (1969, 247, vgl. *Ders.* 1964, 237), so sollte man lieber: „the shintai of whom they were“ sagen.
5 *G. Zenker* 1939, 80 f; *Gad Rausing,* Stavkyrkor, Fv, 63, 1968, 229–244.
6 *Olavus Petri,* 1917, 10.
7 *Baetke* 1942, 92–102; *de Vries* 1956, 341–343.
8 Text: *Jacobsen–Moltke* 1942, Nr. 209, 56 f.
9 *de Vries* 1956, 374.

> Karestad, bei Göteborg, und **Njardarstrafr* > *Nærthastaff* (1354) > Nälsta, in Uppland, eig. „Njords penis". Zum *stafgardr* kamen *vébǫnd* (Frost. I: 2, NGL I, 127), „die zum *vé* gehörigen, es einschließenden Bande"[11], und *dómhringr*, der „Gerichtsring" (Eyrb. 10, Lnb. St. 85, H. 73 [beide S. 126]), die das Heiligtum begrenzten, hinzu:

Var vǫllr sléttr ok settar niðr heslistengr í vǫllinn í hring, enn lǫgð um útan snœri umhverfis. Vóru þat kǫllud vébǫnd.	Es war ein flaches Feld, und Haselstangen waren rings um ins Feld gesteckt, und um das alles wurden Schnüre gezogen, die vébond genannt wurden. (Eigla 56 [S. 154])

Mit *gardr* gleichbedeutend scheint auch das alte germ. **saliz* > ano. *saliʀ* > *salr* zu sein, das „der eingehegte Raum" oder „Raum, von einer Flechtwand umschlossen", besagt[12], dann aber „Gebäude, Saal". Die ursprüngliche Bedeutung kehrt in got. *saljan*, „bleiben, unterkommen", wieder[13], vielleicht auch in lat. *solum*, „Grund", „Erde" – und in Vsp. 4, wo ein Gebäude unmöglich gemeint sein kann. Es ist also ganz abwegig, Ortsnamen auf *-salr* als eo ipso spät anzusehen[14].

Ein drittes inhaltlich verwandtes Wort ist germ. **tūna-* oder **tūnu-*[15] > ahd. *zūn*, ags. *tūn*, ano. *tun*, „Zaun", „Hofplatz", „der Flechtzaun, der zur Einhegung verwendet wurde"[16].

Außer *vé-vi* kommen als Bezeichnungen der Heiligtümer vor allem *hǫrgr*, aschw. **hargher*, und *hof* in Betracht. Der sachliche Unterschied zwischen diesen drei Wörtern hat die Forschung lange beschäftigt[17].

Ohlmarks zeichnet z. B. aus freier Hand eine Entwicklung von „dem natürlichen kultischen Stein" *(hǫrgr)* über *stafgardr* zum Kulthaus mit einer profanen freien Gildehalle[18]. Auch M. Olsen meint aufgrund des literarischen, archäologischen und durch die Ortsnamen gegebenen Materials feststellen zu können, daß der primitive *hǫrgr* ein Steinaltar war, der sich zwar durch die Zeiten hin gehalten hat, daß aber das Wort

10 *hǫrund*, aschw. *harund*, bedeutet „Fleisch" und „Penis" (Ágrip 3), *harundarstafr* also „Penis-Stab" *(M. Olsen* 1915, 251–253).
11 So *Baetke* 1942, 102–104 (Zitat S. 103).
12 AnEWb 461.
13 GEWb 85.
14 So *Amtoft*, der *-sal* als einen Tempel betrachtet (1948, 173).
15 EWbDS 875.
16 AnEWb 600.
17 Siehe z. B. *B. D. Bruun – F. Jónsson*, Om Hove og Hovudgravningar på Island, AaNOH 2, 1909, 245–248; *M. Olsen* 1915, 285–300; *Å. Ohlmarks*, Isländska hov och gudahus, in: Festschr. Emil Olson, Lund 1936, 339–355; *N. Lid*, Scandinavian Heathen Cult Places, Folk-liv 21–22, Stockholm 1957–58, 79–84; *Turville-Petre*, Um Óđinsdýrkun á Íslandi (Studia Islandica 17), Reykjavik 1958; *Olaf Olsen*, Hørg, hov og kirke, AaNOH 62, 1965, 5–307; *W. Laur*, Theophore Ortsnamen und Kultstätten, in: StEVF, 1968, 359–368.
18 *Ohlmarks* aaO 354.

später auch für andere Heiligtümer gebraucht worden ist, z. B. einen Bezirk, einen Hain oder sogar ein Tempelhaus[19].

Es ist jedoch folgendes zu beachten:

1. *Hǫrgr* < germ. **haruza-* ist mit ahd. *harug* und ags. *hearg*, verwandt, das „Hain", „Heiligtum" bedeutet. Die Grundbedeutung kann also „heiliger Hain" sein[20].
2. *Hǫrgr* und *hof* werden früh als Stabreim zusammengestellt (Vm. 38, HHv. 4). Diese Heiligtümer werden „hoch gezimmert" *(hǫrg ok hof hátimbruđu*, Vsp. 7, vgl. Grm. 16), sind also aus Holz.
3. *Hǫrgr* und *blóthús*, die brennen können und also aus Holz sind, kommen zusammen in Hallar-Steinns Rekstefja 9 vor[21]. Hier befinden wir uns aber im 12. Jh.
4. Ein *hǫrgr* aus Stein wird Hdl. 10 *(hlađinn steinum)* erwähnt, während wir in Str. 1 *vé* haben.

Es ist also schwierig, den eigentlichen Sinn des Wortes *hǫrgr* festzustellen, und auch das ahd., ags. und urn. *hof* bedeutet ursprünglich kein Gebäude, sondern „Einzäunung" und hat die geflochtene Lehmwand zum Hintergrund[22]. Wir begnügen uns deshalb mit folgendem Ergebnis:

Der Kultort war ursprünglich ein eingezäunter Platz *(stafgardr, salr, tún, hǫrgr, hof)*, der geweiht war und deshalb *vi-vé* genannt wurde. Alle sechs Wörter werden später meistens durcheinander verwendet[23].

Wenn diese Wörter in Ortsnamen enthalten sind, deutet dies auf frühes Vorhandensein großer Kultplätze dort[24], z. B.

1. Skiringssaal, ae. *Sciringesheale*[25], ein *kaupang*, „Handelsort"[26], in *Þjodalyng* > Tjölling in Vestfold, wo wir frühe eisenzeitliche Steinanlagen bei Istrehaugen haben. Diesen Kultplatz besuchte man vom ganzen Bohuslän aus[27].
2. Uppsala, aschw. und urn. *Uppsalir* oder *Upsalir* (plur.), der Hauptort der Sviar, war zugleich Kult-, Thing- und Handelsplatz[28]. Das Heiligtum, das

19 *M. Olsen* 1915, 298.
20 AnEWb 281. *J. Trier* setzt idg. *√*ker*, „Niederwaldwirtschaft", als Ausgangspunkt für *hǫrgr* (Holz) (1952, 70–77), zitiert aus AnEWb 211.
21 Text: *Kock* 256.
22 *J. Trier*, ZDPh, 70, 1949, 351.
23 Viel Material, jedoch ganz andere Ausgangs- und Gesichtspunkte in dem Artikel Hov og horg, in: KLex 7, 1962, 8–15.
24 Über Ortsnamen und Kultplätze siehe vor allem *M. Olsen*, 1915; *Ders.*, Stedsnavne og Gudeminner i Land (NVA 1929: 3), Oslo 1929; *E. Wessén*, Schwedische Ortsnamen und altnordische Mythologie, APhSc, 4, 1929, 97–115; *Hjalmar Lindroth*, Våra ortnamn och vad de lära oss, Stockholm ²1931, 37–44, 126–132; *G. Knudsen*, Art. Kultminne i stadnamn, NK, 26, 1942, 28–79; *Jöran Sahlgren*, Vad våra ortnamn berätta, Stockholm ²1963, 57–61; *Allan Rostvik*, Har och harg, Uppsala 1967; *Bengt Pamp*, Ortnamnen i Sverige, Lund 1967; *K. A. Holmberg*, De svenska tuna-namnen, Uppsala 1969.
25 Extracts from Alfred's Orosius, ed. *H. Sweet*, Oxford 1885, 1: 1, S. 19.
26 S. Art. Handelsplasser, in: KLex 6, 1961, 133–135.
27 *Þá vóru hofđ blót í Skiringssal, er til var sótt um alla Vikina* (Dann begannen in Skiringssal Opfer, die aus dem ganzen Viken besucht wurden) (Sǫg. 10 [S. 23]).
28 *Hǫfuđblót skyldi vera at Upsǫlum ... ok skyldu menn sœkja um alt Svíaveldi, skyldi þar þá ok vera þing allra svía; þar var ok þá marknaðr ok kaupstefna* (Das Hauptopfer sollte in Uppsala sein ... und sollte man dorthin fahren aus dem

vor allem dem Frö zugeeignet war (Ys. 10, Hkr. 1 [S. 23]), besaß der Tradition nach einen Tempel (templum) (Adam, Gesta IV, 26)[29]. Man hat allerdings gemeint, daß ein Tempel nicht vor dem 10. Jh. gebaut worden sei[30] oder überhaupt nicht existiert habe[31].

3. Sigtuna, aschw. *Sigtunir*, wird genau wie Uppsala als ein großes Heiligtum *(hof mikit*, Ys. 5) bezeichnet. Die Blütezeit fiel vor die Uppsalas[32].

Von den übrigen Hauptorten des wikingerzeitlichen Kults seien folgende erwähnt[33]:

4. Lejre, adän. *Lethra*, lat. *Lederum*, aisl. *Hleidr*, 10 km westlich von Roskilde[34]. Thietmar von Merseburg spricht um 1000 davon, daß jedes neunte Jahr hier Opfer dargebracht wurden (Chron. I, 17, S. 20; vgl. Adam Gesta IV, 27)[35].

5. Lade, anorw. *Hladir*, in Tröndelag (Hkr. HG. 14). Von dem sonst unbekannten Gudbrand in Gudbrandsdalen heißt es, er und Hakon jarl hätten ein Heiligtum besessen, das neben dem auf Lade das größte in Norwegen gewesen sei[36].

Die skandinavischen Ortsnamen, die so oft zu unhaltbaren Theorien über „Einwanderung der Götter" und zu unwahrscheinlichen geschichtlichen Konstruktionen mißbraucht worden sind (s. o. S. 47 f), zeigen sehr deutlich, wo die verschiedenen Götter verehrt worden sind.

Die *Odin*snamen sind nicht allzu zahlreich. Sie verteilen sich jedoch gleichmäßig über Schweden, Norwegen und Dänemark, mit einem kleinen Übergewicht für Götaland[37]. In Island fehlen sie ganz und gar[38]. Dazu hat Turville-Petre die einleuchtende Erklärung gegeben, daß Odin, der Gott der Könige, nicht unter den antiroyalistischen Isländern verehrt werden konnte[39]. Ferner ist es verständlich, daß die königlichen Kultplätze (Odinsheiligtümer) im übrigen Norden nicht sehr dicht gesät sind.

ganzen Schweden. Dort sollte das Thing aller Schweden sein und auch Markt und Handelsverkehr) (OH. 77, Hkr. II [S. 134]).

29 *Sune Lindqvist*, Uppsala högar och Ottarshögen (KVAA), Stockholm 1936, 86–98; *Birger Nerman*, Gamla Upsala – svearikets hjärtpunkt, Stockholm 1943, 40–87.

30 *Thede Palm*, Uppsalalunden och Uppsalatemplet (VSL 1941, Lund 1941).

31 *N. Gellerstedt*, Uppsala och Arkona, Fv, 45, 1950, 193–219, und 47, 1952, 21–57; *Gad Rausing*, Fv, 63, 1968, 230–232.

32 *Bengt Thordeman*, Sigtuna (= Svenska kulturorter, 6), Stockholm 1926.

33 *P. A. Munch* 1967, 209.

34 Art. Lejre, in: KLex 10, 1965, 483 f.

35 *E. Wessén* 1924, 192–194; *H. Andersen*, Hovedstaden i riget, in: Fra Nationalmuseets Arbejdsmark, København 1960. Über Lethra als eventuellen kultischen Namen s. *G. Kundsen*, NK, 26, 1942, 37 f.

36 *þeir áttu hof báðir saman ... þat var annat mest hof í Nóreg, en annat á Hlǫðum* (Sie besaßen ein Heiligtum zusammen ... Das war das zweitgrößte Heiligtum in Norwegen, und ein anderes stand auf Hladir (Njála 87). Zu erwähnen sind noch: Vors > Voss, Gaular und Mœrin > Møre (*B. Phillpotts* 1914, 267–272).

37 *O. Lundberg*, Kultminne i stadnamn, 2, Sverige, NK, 26, 1942, 53; *Kr. Hald*, The cult of Odin in Danish place-names, in: Festschr. Smith 99–109.

38 *O. Lárusson*, in: NK 26, 1942, 79.

39 *Turville-Petre* 1958, 23 f.

In Thökk-Lokis Vers über das Beweinen Balders (Gylf. 49, s. o. S. 158 f) wird Odin der Name Karl gegeben[40], und das Siebengestirn wird teils mholl. *Woenswaghen*, teils aschw. *karlavagnen*, dän. *karlsvognen*, genannt[41]. Es gibt nun alte Ortsnamen mit Karls-, oft in Kalvs- verwandelt, die sich also auf Odin beziehen müssen, z. B. Karlslunda und Karlsvi > Kalvsvik, beide in Småland[42].

Tyr und *Ull* kommen häufiger vor. Dabei ist Tyr besonders in Dänemark und Südschweden vertreten (Tislund, Tiset < *Tysviðr*, Tisvilde)[43], Ull dagegen in Mittelschweden und Südnorwegen (Ulltuna, Ulleråker, Ullvi, Ullevål < *Ullarhvall*, Ullensaker, Ullern < *Ullarvin*)[44]. Dies bestätigt die Annahme der Identität der beiden Gottheiten, weil ihre Bereiche sich also ergänzen (s. o. S. 133 f).

Am zahlreichsten sind die Person- und Ortsnamen mit *Thor-*. Von den an die 4000 Namen im Landnámabók sind fast 1000 Thorsnamen[45]. In Dänemark kommen manche vor[46] (de Vries akzeptiert eigentlich nur Torssø, Torslunde und Torsager[47]), in Schweden, Norwegen und Island sind sie sehr gewöhnlich (Torshälla < *Thorshærghe*, Torsvi, Torsland, Torslund)[48].

Die mit Vana-Göttern zusammenhängenden Ortsnamen unterscheiden sich darin, daß die mit Frö bzw. Freyr zusammengesetzten ein -s als Zwischenglied haben, die mit Fröja/Freyja hingegen nicht. In Dänemark ist der männliche Gott durch Frøsmose, in Island durch Freyshólar und Freysnes vertreten, die Göttin in Dänemark durch Frølunde und Frøbjærg, in Island aber überhaupt nicht[49]. In Schweden und Norwegen kommen Frösvi und Frövi, Frøisland und Frøiland vor. Interessant sind die mit dem alten *-alh* zusammengesetzten schwedischen Namen Fröjel < Fröale < **Fröalh* und Friel < Fröial, Fryele und Fröall[50].

Die Hinweise auf *Balder-Kultplätze* sind in Norwegen am zahlreichsten: Balleshol, Basberg, Ballesheim, Baldrsnes[51]. In Dänemark begegnen Ballesager und Baldersbrønd[52], in Schweden Ballersberg und ein verschwundenes Baldershammar, in Island Baldursheimur[53]. Die Namen mit *Nerthus-Njǫrðr* sind sehr entstellt: Nærå < *Niartharhøghæ* auf Fünen, Närlunda, Mjärdevi und Nälsta < *Nærthastaff* in Südschweden, Nærum, Nerim und Nalum in Norwegen[54].

Außer Freyja kommen auch andere Göttinnen in Ortsnamen vor, z. B. *Frigg* in Friggeråker und *Skadi* in Skedvi, *Skædiofe* (1339) > Skee in Schweden, *Skædiof* >

40 So cod. Worm. und cod. Traj. (in Utrecht), während cod. Reg. das unverständliche *kalld-* hat.

41 *Grimm* 1953, 125.

42 Dagegen dürfen die Namen auf Karle- und Karla- (vgl. o. S. 208–211) natürlich nicht, wie *Amtoft* 1948, 194 f, es tut, immer mit Odin zusammengestellt werden.

43 *G. Knudsen*, Kultminne i stadnamn, 1, Danmark, NK, 26, 1942, 34.

44 *M. Olsen* 1915, 151–156, 178–181. Was *Amtoft* über die Ull-Namen als Zeichen eines vordringenden Ull-Volkes behauptet (46–57), ist „völlig aus der Luft gegriffen" *(de Vries* 1957, 154, Anm. 1).

45 *Anders Bæksted*, Nordisk Gudelære, Kopenhagen 1943, 89.

46 *G. Knudsen*, NK, 26, 1942, 33.

47 *de Vries* 1957, 118–120.

48 *de Vries* 116–120; *Sahlgren* 1963 (s. Anm. 24), 58 f; *M. Olsen*, NK, 26, 1942, 60 und 71; *Lárusson*, S. 78.

49 *Knudsen* aaO 34 f; *Lárusson* aaO 79.

50 *de Vries* 1957, 310; *Harry Ståhl*, Ortnamn och ortnamnsforskning, Stockholm 1970, 50.

51 *M. Olsen* aaO 60 und 70.

52 *Knudsen* aaO 35.

53 *Lindroth* 1931 (s. Anm. 24), 131; *Lárusson* aaO 79.

54 *de Vries* 1957, 197 f.

Skea, *Skædiofue* > Skjøl in Norwegen[55]. Viele Ortsnamen sind mit *dis-*, der Bezeichnung für die helfenden weiblichen Gottheiten, zusammengesetzt: Diseberg und Disevid in Östergötland, Disåsen bei Brastad in Bohuslän, fünf Disin < Disavin in Norwegen[56]. Das müssen spezielle Orte für *dísablót* (s. o. S. 167) gewesen sein.

B. Das Opfer

Eine der bedeutendsten nordischen Kultformen war das Opfer, *blót*. Von einem mythischen Mann heißt es:

Sá var aukinn	Er wurde gestärkt
jarđar megni	durch der Erde Kraft,
svalkǫldum sæ	durch kalte See
ok sonardreyra	und Blut eines Opferebers.

(Hdl. 38)

Hier wird etwas Wesentliches über das nordische Opfer ausgesagt: man stärkt damit etwas, und es hat kosmische Bedeutung.

Das aisl. Hauptwort *blót* und das Zeitwort *blóta* (o. S. 96, 111) erweisen aber durch Konstruktion und Bedeutung[57], daß sie nicht immer und ohne weiteres mit „Opfer" und „opfern" übersetzt werden können. Die Sachlage ist folgende[58]:

Von zwei Konstruktionen ist die ältere (vorchristliche) die noch in unseren Quellen gebräuchlichste: der Empfänger steht im Akkusativ, die Gabe im Dativ, z. B.

blóta Óđin mǫnnum	Odin mit Menschen verehren = dem Odin Menschen opfern
blóta kú eina	eine Kuh verehren = einer Kuh opfern

(OT. 64, Hkr. I [S. 313])

Im Passiv heißt es dann:

Hann var blótinn dauđr	Er wurde als tot verehrt = bekam Opfer (Lnb. H. 19 [S. 59])
[Síbilja] var svá mjǫk blótinn	(S., eine Kuh) wurde so viel verehrt = bekam so viel Opfer (Ragn. 9 [S. 199])

55 *de Vries* 1957, 303 und 337.
56 *M. Olsen* 1915, 184–194.
57 Wir sehen hier davon ab, daß das Zeitwort zur selben Zeit (z. B. bei Snorri) teils stark: *blóta*, präs. *blœt*, imp. *blét*, pf. part. *blótinn*, teils (und meistens) schwach: *blóta, blótar, blótađi, blótađr*, flektiert werden kann.
58 Zur Auseinandersetzung vgl. *J. Sahlgren:* „mit Zauberliedern anrufen" (Från filol. fören. i Lund, 4, 1915, 148); *Grønbech:* „einen Gegenstand von gewöhnlicher Heiligkeit so zu verwandeln, daß er mit der Kraft der Göttlichkeit erfüllt wird" (1939, 163), mit annähernder Zustimmung von *van Hamel*, Ijslands Odinsgeloof, Amsterdam 1936, 9–12; *F. Ström*, Arv, 7, 1951, 36; *de Vries* 1956, 414; *H. Wesche:* „zum Opfer schlachten" (PBB, 61, 1937, 43).

Die jüngere, in unsren Quellen seltenere Konstruktion hat den Empfänger im Dativ und die Gabe im Akkusativ:

blótar hann einum gǫlt	er opfert einem Eber (Hrólf. 42, in: Fas I, S. 67)
blóta gođum vórum almatkum	unsern allmächtigen Göttern opfern (Heil. 1 [S. 10])

Auch hier ergibt sich im Passiv eine ganz andere Bedeutung:

ef lifandi menn eru blótađir	wenn lebendige Menschen geopfert werden (OT. 278, Flat. I, S. 339)

Eine dritte Konstruktion nennt den Anlaß des Opfers. Der, um dessen willen man opfert, steht dann im Dativ, während das Ziel des Opfers mit *til* angeführt wird:

blóta þeim til árs	um ihretwillen für ein Jahr opfern (Ys. 8)
blóta þeim til óþurftar	um ihretwillen für Unglück opfern (Lnb. St. 149)
blóta til heilla sér	um seinetwillen für Glück opfern (Bárđ, 4, S. 9)

In bestimmten Fällen kann die Bedeutung einer Stelle sehr unsicher sein, z. B.:

Hann var blótađr af Framari ok landsmǫnnum til árs	1. Er wurde von Framar und den Landleuten für ein Jahr verehrt 2. Er wurde ... geopfert (Katla 5, Fas II, S. 156)
þá var ek blótinn til bana mǫnnum	1. Da wurde ich mit Menschen(-opfer) für Verderbnis verehrt 2. Da wurde ich den Menschen für Verderbnis geopfert (Ragn. 20 [S. 174])

Das Wort *blótnaut* „kann sowohl ein den Göttern zu opferndes Tier, als auch ein Opfer erhaltendes Tier bedeuten"[59]. Harek auf Hreina hat „ein Opfer erhaltendes Tier" (*blótnaut*, Þþøx. 14), aber es wird auch von: „ein zu opferndes Tier" gesprochen (Eigla 65, Korm., 23).

Diese Doppelheit kann jetzt aber mit der Anikonik zusammengesehen werden. Die Grenze zwischen göttlichem Empfänger und angemessener Gabe ist oft fließend: man verehrt einer Gottheit gerade den Gegenstand oder das Tier

59 *F. Ström*, Tro och blot, Arv 7, 1951, 37. S. auch *C. N. Gould*, Blótnaut, in: Festschr. H. Collitz, Baltimore 1930, 141–154.

als Opfer, in dem diese Gottheit selbst den Verehrern zu begegnen pflegt. Wir stoßen also auch hier auf das *sjálfr sjálfum*-Motiv (s. o. S. 59). Ja, die indogermanischen Götter opfern selber (Ṛgv. X, 2: 1, Vsp. 7)[59a].

Während der Zeit, auf die sich unsere archäologischen und literarischen Quellen beziehen, ist das Opfer teils als Privat-Blot, teils als öffentliche Kultfeier vollzogen worden.

a) Das private Blot. Von Thorstein Goldknopf wird berichtet, daß er „vor dem Stein, den er verehrte *(er hann blótaði)*, niederfiel ... und sprach zu ihm" (Harð. 38 [S. 79]). Hier wollte man früher gern von „einem innewohnenden Geist" sprechen[60], aber wir nennen den Stein lieber ein *Schintai* eines anikonischen Gottes. Dies Verhältnis dürfte noch klarer sein betreffs der bekannten Kodran-Episode, wo es heißt:

At Giliá stoð steinn sá, er þeir frændr hǫfðu blótat, ok kǫlluðu þar búa í ármann sinn.	Auf Gilja stand der Stein, den die Verwandten verehrt hatten, und sie sagten, darin wohne ihr „Jahresmann".

(Kristn. 2: 2 [S. 6])

Diese Stelle ist viel erörtert worden[61]. Der *ármaðr* ist, nach Ljungberg, „der Geist des Hofes"[62], oder man verweist auf die Parallele *ármaðr – árgoð* und setzt *ármaðr* = Frey[63]. Der Stein ist, so sagen wir am besten, das anikonische Sinnbild der fruchtbarkeitspendenden Gottheit, die uns unter den Namen *Freyr* oder *Njǫrðr* begegnet.

Tiere bekommen auch Opfer. Floki Vilgerdarson opfert seinen drei Raben, damit ihm eine glückliche Seefahrt zuteil wird (s. o. S. 124). Turville-Petre hat sicher recht: Floki denkt sie sich als Odinsinkarnationen[64].

Die Sagen berichten von Opfern an Stiere (Gautr. 6, þþøx. 14), an Kühe (OT. 305, Flat. I [S. 375]; OT. 64, Hkr. I [S. 377]), deren eine, Sibilja (s. o. S. 220), so viel Blot bekommen hatte, „daß man ihr Brüllen nicht aushalten konnte", und an Schweine (Hrólf. 42, Fas I, S. 67). Man fühlt sich hier an das indische *bhūtayajña*, „Opfer an Wesen" (s. o. S. 165), erinnert, wobei Futter für Vögel, Schlangen usw. auf dem Boden ausgesetzt wurde.

In den Sagen hören wir von privaten Heiligtümern baulichen Charakters, die *blóthús* genannt werden. Dieses Wort scheint Sonderheiligtümern vor-

59a Vgl. *V. Rydberg* 1889, 59.
60 So *L. F. Läffler*, Om Sparlösa-stenen, Västergötlands Fornminnesförenings tidskrift, 2, 1907, 96.
61 *Läffler* aaO 95 f; *Olrik–Ellekilde*, 153 f; *Birkeli* 1938, 183; *Ljungberg* 1940, 135–137.
62 *Ljungberg* 1940, 135.
63 *B. Kahle*, ASB, 11, Halle 1905, 6; *Läffler* aaO 95 (nach *Suhm* 1771).
64 *Turville-Petre* 1964, 258. Odin ist ja *hrafnblóts goði*, „Priester des Rabenopfers" (Text: *Kock* 86).

behalten zu sein[65]. Thorstein fährt zu seinem Blothaus, „wie gewöhnlich" *(sem hann var vanr,* Harð. 38 [S. 80]), ein anderer jedoch verehrte ein Götzenbild *(skurðgoð),* denn er hatte kein Blothaus (OT. 235, Fms II, S. 263). Während der Bischof Fridrek vor dem Bauernhof Thorarins in Hvamm predigt, opfert die Bäuerin drinnen *(blótaði meðan inni,* þþvíðf. 4 [S. 71], Kristn. 2), wahrscheinlich in einem Blothaus. Ein solches konnte damals jedermann, wie Vatsd. 26 zeigt, an seinem Aussehen erkennen.

Hausopfer wurden besonders den Alfen dargebracht. Darüber sind wir durch den christlichen Skalden Sighvat unterrichtet. Dieser fährt von Norwegen nach Värmland oder Västergötland und bittet Haus bei Haus um Nachtquartier. Die heidnischen Männer antworten nicht, und im ersten Hof passiert folgendes:

„Gakkat inn", kvað ekkja,	„Komm nicht weiter herein,
„armi drengr, en lengra!	elendiger Kerl!", sagte das Weib.
Hræðumk ek við Óðins	„Ich fürchte Odins Zorn,
– erum heiðin vér – reiði".	denn wir sind Heiden."
Rýgr kvazk inni eiga	Die garstige Frau, die unbesonnen
óþekk, sús mér hnekkði,	mich fort, wie einen Wolf,
alfa blót, sem ulfi	aus ihrem Hofe jagte, sagte,
ótvín ór bœ sínum.	sie habe Alfen-Blot drinnen.

(Austrf. 5)[66]

Viermal, darunter dreimal von Männern namens *Olvir (hverrs Ǫlvir heitir,* Str. 6), wurde ihm die Tür gewiesen (Str. 4–8).

Auch dieser Text ist viel erörtert worden[67]. Einigkeit herrscht im allgemeinen darüber, daß das Alfenblot im Spätherbst stattfand[68] und eine fremdenfeindliche Sache der Familie war[69]. Ellekilde meint, die Mutter habe das Alfenblot geleitet, der Hausvater dabei in untergeordneter Stellung mitgewirkt[70]; de Vries behauptet dagegen, daß nur Str. 5 ein Weib erwähne, das hier als „Hinauswerferin" auftrete, weil der Mann mit dem Opfer beschäftigt war[71]. Hier scheint mir Ellekilde das Richtige getroffen zu haben, denn dem Skalden wird ja der Zutritt nicht als Fremdling verweigert, sondern als Mann *(armr drengr).* War der Hausvater überhaupt beteiligt? In drei Häusern wurde der Skalde ja von Männern hinausgeworfen.

65 „(kleineres) Opferhaus, Tempel (wohl zum Privatgebrauch)", sagt *Baetke* (WbAnPr 59).
66 Text: *Kock* 115.
67 Siehe *Olrik–Ellekilde* 1951, 169–171; *de Vries*, Über Sigvats Álfablótstrophen, APhSc, 7, 1932, 169–180; *Ellekilde*, Om Sighvat Skjalds Álfeblotsstrofer og Alfhildssagnet i Hervararsaga, APhSc, 8, 1933, 182–192; *de Vries*, Endnu en Gang om Sighvats Alfeblotsstrofer, APhSc, 8, 1933, 292–294; *F. Ström* 1954, 14–16; *de Vries* 1956, 258.
68 *de Vries* 1932, 173.
69 *de Vries* aaO; *F. Ström* 1954, 15 f.
70 *Ellekilde* aaO 182.
71 *de Vries* 1932, 171.

Für die Allgemeinheit bestimmte Götterbilder aus der Eisenzeit sind nicht auf uns gekommen, obwohl sie existiert haben. Es gab aber auch private. Dem König Olav wurde hinsichtlich des neubekehrten Skalden Hallfred gemeldet:

Hann mun enn hafa vanda sinn at blóta á laun ok hefir hann líkneski Þórs í pungi sínum, af tonn gert.	Er durfte noch seine Gewohnheit beibehalten, im Geheimen zu opfern, und er hat Thors Bildnis, aus einem Zahn gemacht, in seinem Beutel. (Hallfr. 6 [S. 162])

Einige solcher privater Götterbilder sind erhalten geblieben: ein im Jahre 1904 in Rällinge gefundenes Frö-Bild mit Helm und Bart[72] (der Gott sitzt, wie viele andere abgebildete Germanen- und Kelten-Götter[73], in *paryaṅka-āsana*, d. h. in Bethaltung), ein in den 1930er Jahren ausgegrabenes Bild in Lund, das einen Hammer (mit dazugehörendem Ring) auf der Rückseite zeigt und gewiß Thor darstellt (s. Abb. 11)[74], und ein unbestimmtes aus Eskildstrup in Schleswig[75].

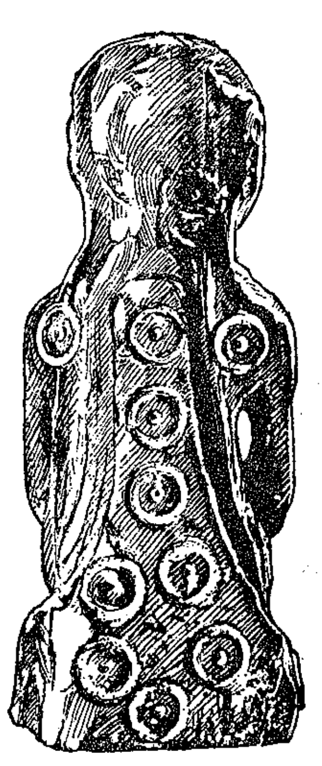
Zum Hauskultus gehörten natürlich auch solche Zeremonien, wie wir sie im *Vǫlsi*-Ritus kennengelernt haben (s. o. S. 146).

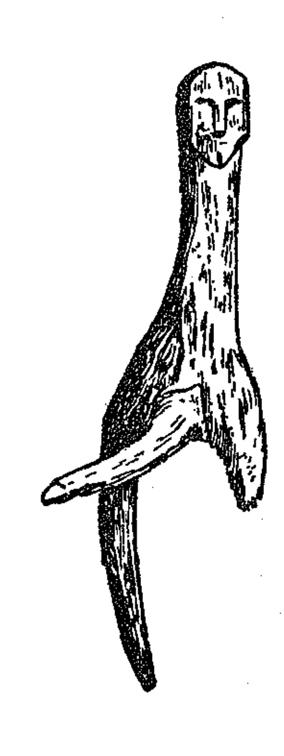
Ob und wieweit ein Teil der im folgenden zu behandelnden Opfer im Freien zu den öffentlichen gehört oder zum Sonderkultus gerechnet werden muß, ist nicht leicht auszumachen, spielt aber auch keine große Rolle.

b) Das öffentliche Blot. Es ist oft sehr schwierig, unter den vielen Dingen, die sich aus vorchristlicher Zeit in der Erde erhalten haben und auf uns gekommen sind, zwischen Opfern und anderen, bloß weggeworfenen oder zufälligerweise dorthin gelangten Gegenständen zu unterscheiden[76]. Aber wenn man ein nacktes Mädchen mit einer Binde vor den Augen in Windeby in Schleswig[77] oder eine mit einem Pfahl durchbohrte und damit in den Torfboden gerammte Frau in Haraldskjær auf Ostjütland[78] findet, handelt es sich natürlich um Opfer.

Während der römischen Eisenzeit begann man damit, Ersatzgaben als Grabbeigaben zu opfern und geopferte Tiere unter der Hauswand oder unter den Pfosten zu deponieren[79]. Eine männliche Eichen-Figur mit Gesicht und Penis

72 *Bernhard Salin:* Några ord om en Fröbild, in: Opuscula archaeologica Oscari Montelio ... dicata, Stockholm 1913, 405–408.
73 *Otto Schrader,* Indische Beziehungen eines nordischen Fundes, ZDMG, 88, 1934, 185–193; *Emil Krüger,* Germania, 23, 1939, 252–255; *Pierre Lambrechts,* Le dieu dans la pose dit „bouddique", Gent 1942. Über die *āsana's* s. WbM, I: 8, 90 f.
74 *Ivar Lindquist,* Två vikingatida gudabeläten, Kulturen, 1962, Lund 1963, 70–78. In dem Ring will *L. Draupnir* sehen.
75 *Brøndsted* 1963, 313–315.
76 *Brøndsted* 1963, 266.
77 *Glob* 1965, 97. Vgl. *Glob* 128 über Tac.Germ. 12: 1.
78 *Glob* 1965, 60.
79 *Brøndsted* 1963, 264.





11 Thorbild mit eingeritztem Hammer (?) auf dem Rücken (Kulturen, Lund)
12 Hölzernes Fruchtbarkeitsidol aus Broddenbjerg-Moor, Jütland

aus spätkeltischer Zeit in Broddenbjerg mose bei Viborg[80] (s. Abb. 12) und eine birkene „Göttin" in Rebild Skovhuse, Himmerland[81], sind beide den steinzeitlichen Götzen an die Seite zu stellen (s. o. S. 60 f).

In Kragehul, Dänemark, kann man noch ein aus dem Torf ausgegrabenes Heiligtum mit Abgrenzung des Platzes durch in den Boden gesteckte Speere wahrnehmen[82] (vgl. über *garðr, salr* und *tun,* o. S. 216). Über Heiligtümer im Freien, wie Stonehenge, wissen wir sonst nicht viel. Vielleicht ist Gudahagen, „der Götterhain", in Schonen ein solches gewesen[83]. Er besteht aus einem Viereck, 48 × 48 m; ein 40 m langer Gang mit hohen Steinen zu beiden Seiten hat einmal dahin geführt, und ein Teich, jetzt Sumpfboden, ist 40 m ent-

80 *Brøndsted* 1963, 117 (mit Bild); *Glob* 1965, 157.
81 *Brøndsted* 1963, 117; *Glob* 1965, 155 f.
82 *Brøndsted* 1963, 287–289.
83 *Ch. Olofson,* HVH 4, 1943, 6 f; *Ders.* aaO 6: 2, 1950, 52; *G. A. Hellman,* Gudahagen, Näsums by och socken, in: Skånska hembygdsfürbundets Årsbok, 1968, 9–18; *Claes Wahlöö,* Näsums Gudahage. En första provgrävning, ebendort 19–30.

fernt davon[84]. Über Menschenopfer in Quellen berichten Adam, Schol. 138, und Kjaln. 2

Gerade das Studium der Quellenopfer führt zu dem Ergebnis, daß es vorgeschichtliche Kultplätze gab, in einigen Fällen mit festen Anlagen und oft in Verbindung mit Quellen[85]. In Röekillorna, Ksp. Löderup, in Schonen hat man frühneolithische bis römisch-eisenzeitliche Reste von Pferd, Hund, Rind, Schaf, Schwein[86] nebst Menschenknochen und Äxten gefunden, und zwar in einer Zusammensetzung, die gewöhnliches Wohnplatzmaterial nicht besitzt[87].

Im Freien dargebrachte Opfergaben, teils aus Gold, teils aus Ersatzmaterial, sind ebenfalls nachgewiesen worden[88]. Auf Amulette in Form eines (Thors-) Hammers oder (Odins-)Speeres ist man in schwedischen wie in angelsächsischen Gräbern gestoßen[89] (vgl. Viga-Glums Speer bei seiner Umkehr, s. o. S. 201). In Skedemosse, Ksp. Gärdslösa, Öland, treffen Pferdopferfunde und Wettrennenortsnamen zusammen[89a].

In Indien feiert man noch heute das Wagenfest, z. B. in Purī in Orissa, wenn *Viṣṇu* als *Jagannātha*, „Herr der Welt", einmal jährlich in einem riesigen Wagen aus auserlesenem Holz gefahren wird, während zum Schluß des Festes der Wagen zerschlagen wird[90]. Die Germanen haben fast dieselbe Sitte gehabt (Tac. Germ. 40: 2–3), und archäologische Funde nebst Vm. 12 und 14 und Gm. 37 bezeugen eine ungebrochene Tradition 20 Jahrhunderte hindurch[91]!

Eine Menge von Wagen und Wagenteilen aus der Eisenzeit sind zutage gefördert worden: zwei ziemlich gut erhaltene aus Dejbjerg auf Jütland (einer rekonstruiert)[92] sowie Fragmente wahrscheinlich kultischer Wagen in Eskelhem auf Gotland und in Rappendam, Ksp. Jørlunde (< Njørdlund, Njord < Nerthus!), in Dänemark[93], mit Pferdegeschirr in Sösdala, Schonen[94]. Die Bildsteine von Vallstena (s. Abb. 15, S. 279), Hablingbo und Havors auf Gotland zeigen Wagenräder[95] (vgl. Haustl. 20[96]), die modernen schwedischen Broten am Luzientag ähneln (sog. Lussi-Brote)[97].

84 *Hellman* aaO 9–11. Die Volkstradition weiß viel von einem Heiligtum dort zu erzählen (*G. Nilsson*, Näsum, sägner m.m., HVH 2, 1939, 3–12).
85 *Berta Stjernquist*, Germanische Quellenopfer, 1970, 86. Vgl. *H. Kirchener*, Systematische Opferfundforschung, in: StEVF, 386–388, besonders Anm. 37.
86 Über Tieropfer *G. Tuppa*, in: Festschr. Höfler, II, 1968, 438, Anm. 23.
87 *Stjernquist* 1970, 90–94.
88 *Brøndsted* 1963, 290–292. Über die reichen Funde in Skedemosse s. *U. E. Hagberg*, Järnålderns offerfynd ur svenskt perspektiv, Tor 10, 1964, 222–239.
89 *Gelling–Davidson* 1969, 149.
89a *Hagberg* aaO, 229–232; *Gelling–Davidson* 1969, 167.
90 *Ringgren–Ström* 1959, 251, und *Dowson* 1953, 129.
91 So *Turville-Petre* 1969, 246.
92 *Filip* I, 274 f; *Montelius* 1888, 30–32 (hier wird *Viṣṇu* Juggernaut genannt!).
93 *Montelius* 1888, 30; *Glob* 1965, 142
94 *Brøndsted* 1963, 290.
95 *Gelling–Davidson* 1969, 143. Ein fast ähnliches Bild findet sich schon auf der „Stele di Caven Teglio" in Valtellina in Norditalien aus dem 3. Jahrtausend

Die berühmtesten und wichtigsten Moorfunde sind aber die Leichen[98], über 200 im norddeutsch-nordischen Gebiet, davon 166 in Dänemark[99]. Sie sind fast alle nackt und weisen Gewaltspuren auf. Die bedeutendsten sind die aus Borremose in Himmerland (Mann, Frau und Kind), Grauballe auf Jütland (über 30jähriger Mann mit durchschnittener Kehle) und vor allem der über 22jährige Mann aus Tollund (< Thorslund), 20 km von Grauballe[100]. Der Kopf ist der besterhaltene aller vorzeitlichen Menschen der ganzen Welt. Dieser Mann war nicht erwürgt, sondern erhängt worden und hatte (als Sklave?, vgl. Tac. Germ. 40: 4) nur pflanzliche Nahrung in den letzten 36 Stunden zu sich genommen[101].

Glob meint, die Menschenopfer durch Einlegung in Moore (vgl. Hálf. 9 und den Christen Walfredus = Wolfred in Adam, Gesta II, 62) müßten das öffentliche Werk vieler gewesen sein und man habe mit Zuschauern dabei zu rechnen[102]. Nicht nur antike Verfasser wie Tacitus, Strabon, Procop, Orosios und andere Lateinschreibende wie Jord. Orig. Get. 5: 41, Adam IV, 27 und Thietmar. I, 9 erwähnen die Menschenopfer der Germanen[103], sondern auch einheimische Quellen wie Beow. 2940 f, Lnb. St. 85, Eyrb. 10, Gautr. 7, Gutal. A 44 [63].

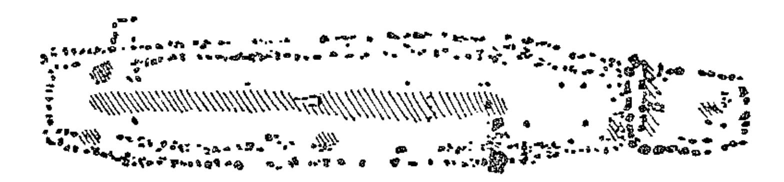
C. Die Opferriten

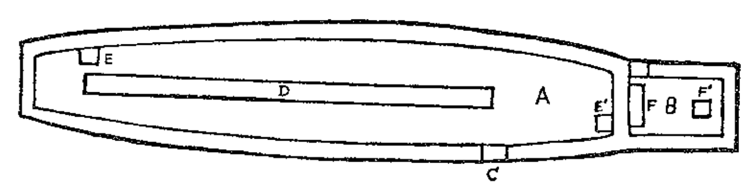
In historischer Zeit hat das öffentliche Blot zum größten Teil *á stallhelgum stað*, „auf einer durch einen Altar geheiligten Stätte" (Fjǫlsv. 40)[104], stattgefunden. Es war an bebaute Kultplätze geknüpft.

Über das Aussehen des wikingerzeitlichen Tempels, der jetzt *hof* genannt wurde, können wir uns gute Vorstellungen auf Grund der Ausgrabungen und der Literatur machen. Vor allem kommen dafür folgende Texte in Betracht:

1. Eyrb. 4: Thorolf Mosterbarts *(Mostrarskegg) Thor-hof* in Hofsvág auf Island,
2. Kjaln. 2: Thorgrim godis *Thor-hof* auf seinem Bauernhof auf Island,
3. Lnb.H. 268 (das Ulfljot-Gesetz): die Haupttempel *(hǫfuðhof)* auf Island,
4. HG. 17, Hkr. I [171 f]: Sigurd jarls *hof* auf Hladir in Tröndelag, Norwegen,
5. Adam, Gesta IV, 26 und 27 mit den Scholien 138–141: der Reichs-*hof* in Uppsala.

(*E. Anati*, La stele di Ossimo, in: Bollettino del Centro Camuno di Studi preistorici, 8, 1972, 103 f).
96 Text: *Kock* 12.
97 *Å. V. Ström* 1972a, 180 und 184.
98 Darüber *Filip*, Art. Moorleichen, II, 852; *A. Dieck*, Die europäischen Moorleichenfunde, Neumünster 1965; *Glob*, Die Schläfer im Moor, München 1966.
99 *Glob* 1965, 84; *Brøndsted* 1963, 265 f.
100 *Glob* 1965, 13–24, 36 f und 70. 101 *Glob* 1965, 23 f, 137–140.
102 *Glob* 1965, 158.
103 *Wessén* 1924, 22; *Gelling-Davidson* 1969, 50–54. Die grausame Sitte hielt sich lange (*H. E. Hauge*, Levande begravd eller bränd i nordisk folkmedicin, Stockholm 1965, 28–38, 43–47).
104 Text: Edda[3] 309. Übers. von *Baetke* 1942, 128 (nach *Gering*).





13 Der Tempel von Hofstadir (Island). Oben: die bei Ausgrabungen aufgefundenen Fundamente. Unten: schematischer Plan. A = Saal *(skáli)* für Kultfeste mit C = Eingang; D = langes Herdfeuer, EE' = kleinere Feuerstellen. B = Raum *(afhús)* für das eigentliche Opfer mit FF' = Feuerstellen. Länge innen etwa 36 m, größte Breite ungefähr 6 m.

Diese Quellen sind von sehr ungleichem Wert, aber das Bild, das sie zusammen vermitteln, ist klar (vgl. die Zeichnung Abb. 13).

Auch über den Verlauf des wikingerzeitlichen nordischen Opfers sind wir durch literarische Quellen gut unterrichtet[105]. Der Haupttext ist der Bericht über die Opferfeste in Tröndelag, den Snorri in der Saga Hakons des Guten erstattet hat (HG. 14, Hkr. I [S. 186 f]). Wir finden dort folgende Momente:

1. Zusammenkommen mit Bier

þat var forn sidr, þá er blót skyldi vera, at allir bœndr skyldu þar koma ... At veizlu þeiri skyldu allir menn ǫl eiga[106].	Das war alte Sitte, wenn Opfer sein sollte, daß alle Bauern dahinkommen sollten ... Am Gelage sollten alle Männer (eignes) Bier haben.

2. Schlachten

þar var ok drepinn alls konar smali ok svá hross.	Dort wurden auch allerlei Vieh und auch Rosse totgeschlagen.

105 Vgl. zum folgenden *Å. V. Ström,* Die Hauptriten des wikingerzeitlichen nordischen Opfers, in: Festschr. Baetke, 1966, 330–342. Darüber *K. Hauck:* „Wie Å. V. Ström darlegte, sind für diese Opferfeste im 10. Jahrhundert die Kulthandlungen durch Snorri gut überliefert." In Anm. 313: „Der ebenda S. 359 ff gedruckte Beitrag von *E. Walter,* Quellenkritisches und Wortgeschichtliches zum Opferfest von Hladir in Snorris Heimskringla, gehört in die Gruppe neuerer Arbeiten der Leipziger Schule, die darum bemüht ist, bei religionsgeschichtlichen Studien die Religion wegzuinterpretieren" (1970, 105).

106 Diese Sitte dauerte lange. Noch das samburdarǫl, „zusammengeschossenes Bier" = Trinkgelage, in Gulat. 6 war in seiner Art religiös *(N. Lid,* Art. Drikkeoffer, in: KLex 3, 323).

3. Rotfärbung

blóð þat alt, er þar kom af, þá var kallat hlaut, ok hlautbollar þat, er blóð þat stóð í, ok hlautteinar, þat var svá gǫrt sem stǫkklar, með því skyldi rjóða stallana ǫllu saman, ok svá veggi hofsins útan ok innan, ok svá støkkua á mennina.	Alles daraus geflossene Blut wurde *hlaut* („Opferblut") genannt, und *hlaut*-Gefäß hieß das, in dem das Blut verwahrt wurde, und *hlaut*-Wedel waren wie Weihwedel gemacht. Mit ihnen sollte man das ganze Gestell und auch die Wände des Hofs in- und auswendig rotfärben und die Männer besprengen.

4. Essen

Slátr skyldi sjóða til mannfagnaðar[107].	Das Fleisch sollte man zur Bewirtung sieden.

5. Trinken

Skyldi full um eld bera, en sá er gerði veizluna ok hǫfðingi [Handschr. F: *hofgoðin*] *var, þá skyldi hann signa fullit ok allan blótmatinn*[108].	Ein Becher sollte um das Feuer herum getragen werden, und wer das Gelage gab und Häuptling (oder: Priester) war, sollte den Becher und alles Essen weihen.

Snorri gibt uns dann ein Verzeichnis der Becher, die mehr oder weniger bestimmt zum Ritual gehörten:

1. *Óðins full... til sigrs ok ríkis konungi sínum.*	Odins Becher für Sieg und Reich dem König.
2. *Njarðar full ok Freys full til árs ok friðar.*	Njörds Becher und Freys Becher für Jahr und Frieden.

Dazu kommen nach vieler Männer Sitte *(var mǫrgum mǫnnum títt):*

3. *Braga full.*	Bragis Becher.
4. *full frænda sinna, þeira er heygðir* (F: *gǫfgir*) *hǫfðu verit.*	Der Becher ihrer Verwandten, die begraben (oder freigebig gewesen) waren.

Über die Becher, die im Opferzeremoniell getrunken wurden, kann uns die vergleichende Kultgeschichte Auskunft geben. In Griechenland entwirft Aischylos ein Bild von einem Festmahl in Athen: Man spendet Trinkopfer für Zeus

107 *W. Grønbech* behandelt das Mahl ausführlich (1939, 116–200) und deutet darauf, daß „es eine notwendige Bedingung für die Teilnahme am Segen war, vom Opfer mitzuessen" (117).

108 Über das Trinkzeremoniell s. näher *W. Grønbech* 1939, 116–131; *M. Cahen,* Études sur le vocabulaire religieux du vieux-scandinave. La libation, Paris 1921; *R. Meissner,* Minnetrinken in Island und in der Auvergne, in: Deutsche Islandforschung, I, 1930, 232–245, und *G. Sverdrup,* Rauschtrank und Labetrank im Glauben und Kultus unserer Vorfahren, NVA, 1940: 5, Oslo 1941, 14–29.

und Hera, dann für die Heroen und zuletzt für Zeus Sōtēr[109]. Der Dichter Ion von Chios erwähnt drei Becher: 1. für Zeus, 2. für Herakles und Alkmene und Prokles, 3. für Glück und Segen über „die Erde des Volkes" und „das Haus der Sippe"[110]. Hier spürt man deutlich die drei Funktionen. Wie steht es nun mit den drei Bechern beim nordischen Opfermahl?

Der erste Becher macht keine Schwierigkeiten: er ist das dem Hauptgott gehörige Trinkopfer für das Regiment des Königs und des Reiches, wie der griechische, der Zeus dargebracht wurde.

Auffallend ist jedoch, daß ein Thor-Becher fehlt, der dem zweiten griechischen, den Heroen oder Herakles zugeeigneten, entsprechen könnte. Sicher hat es aber einen solchen gegeben. Das Kreuzzeichen des Königs Hakon des Guten wird von Sigurđr jarl als das Hammerzeichen Thors ausgelegt (Hkr. I [S. 192]). König Óláfr Tryggvason träumt, daß Erzbischof Martin von Tour *(Martinus Turonisborgar)* zu ihm sagt:

Sá hefir verit háttr hér í landi sem víđa annars stađar, þar sem heiđit fólk er, at þór ok Óđni er ǫl gefit ok Ásum eru full eignuđ, þar sem samdrykkjur eđr gildi eru haldin.

Das ist Sitte gewesen hier im Lande, wie anderwärts, wo die Leute Heiden sind, daß man Thor und Odin Bier gibt und den Asen Becher weiht, wo Gemeintrinken oder geselliges Mahl gepflegt wird.

(OT. 237, Flat. I, S. 283)

Noch im 16. Jh. gibt es in Finnland mehrere Belege dafür, daß man *Ukon malja*, „Thors Trinkspruch", oder *Thordhns gille* ausgebracht hat[111]. Ein solcher Thor-Becher muß für Siegesglück (hier im Zusammenhang mit dem ersten Becher)[112] getrunken worden sein.

Der dritte Becher ist dann Njörds und Freys für Jahr und Frieden, wie der griechische für Glück und Segen über Erde, Volk und Haus bzw. Zeus Sōtēr[113].

Zuletzt kommen, in Snorris Schilderung, freiwillige Trankopfer für Bragi und tote Verwandte. Der Bragi-Becher *(bragar-full* oder *braga-full)* ist in HHv. 32 und Snorris Saga über König Ingjald Ys. 36 erwähnt. In der Prosa vor HHv. 31, in der Ynglingasaga und in Heiđr. 10 [S. 54] werden die Riten rings um das Bragi-Trankopfer beschrieben. Man hat den Eindruck, dieser

109 *Grønbech*, Hellas, III, Kopenhagen 1945, 54.
110 *Grønbech* aaO 56. Vgl. *Ringgren–Ström* 1959, 327 f. Alkmene war die Mutter, Prokles ein Nachkomme von Herakles *(H. J. Rose*, A Handbook of Greek Mythology, ⁶1958, 205 f und 268).
111 *K. Vilkuna*, Art. Drikkeoffer, Finland, in: KLex 3, 323 f.
112 Bemerke, daß der König das Kreuz- bzw. (Thor-) Hammer-zeichen über den ersten Becher schlägt! Vgl. *Baetke* 1942. 112, Anm. 5.
113 Vgl. das synkretistische Monument aus den Jahren 69–34 v. Chr. auf dem Berge Nemrud-Dagh, wo folgende Götter dargestellt sind: 1. Zeus-Ahura Mazdāh . . ., 2. Verethraghna-Herakles-Ares, 3. „Mein Vaterland, die allnährende Kommagene" *(H. S. Nyberg*, Die Religionen des alten Iran [= Mitteil. der vorderas.-aeg. Ges., Bd. 43], 1938, 389 f).

Becher wird zuerst getrunken[114], und die Möglichkeit besteht also, daß der Bragi-Becher eine Dublette zum Becher Nr. 1 ist[115].

Das spezielle Bier, das getrunken wurde, hieß Mjöd *(mjǫđr* < **medhu*, s. o. S. 53), „Met". Die Zusammensetzung ist ungewiß[116].

Ausgehend von einer Bemerkung über Gísli Súrsson, der zu opfern aufhörte, aber die Gelage beibehielt *(lét af blótum, en hann helt þó sem ađr veizlum* (Gísla 10), hat Ljungberg geltend gemacht, daß das Essen und Trinken im Festsaal „eine überwiegend profane Zeremonie" gewesen sei, etwa mit unsrem Kirchenkaffee vergleichbar[117]. Diese Theorie dürfte auf allzu große und moderne Rationalisierung bauen. Jedenfalls macht der Bauer Olvir, der Wortführer der Trönder vor dem zornigen König Óláfr dem Heiligen, einen deutlichen Unterschied zwischen Gelage, religiösem Mahl *(veizla)* und gewöhnlichen Gastmählern *(gildi)* oder Trinkgesellschaften *(hvirfings-drykkjur):*

Ǫlvir svarar af hendi bónda ok segir, at þeir hefđi engar veizlur haft þat haust, nema gildi sín eđa hvirfings-drykkjur, en sumir vina-bođ

Olvir antwortet im Namen der Bauern und sagt, daß sie diesen Herbst keine Gelage gehabt hätten, sondern ihre Gastmähler oder Trinkgesellschaften, einige aber Freundesfeste.

(OH. 107, Hkr. II [S. 178])

Weihnachten desselben Jahres hat der König die Bauern wieder wegen Mittwinteropfer im Verdacht, aber Olvir versichert, das sei ungerecht:

Hǫfđum vér, segir hann, jóla-bođ ok víđa í heruđum samdrykkjur

Wir hatten, sagt er, Weihnachtsfeste und Trinkgesellschaften rings um im Gerichtsbezirke.

(aaO 108 [S. 179])

Daß *veizla* in diesen Zusammenhängen als technischer Ausdruck für das religiöse Gelage steht, wird dadurch erläutert, daß das Wort in christlicher Zeit „Gottesdienst", „Gebet", bedeutet, z. B. *tíđaveizla*, „Stundengebet" (Strengleikar 1: 5, ed. 1850, S. 5).

Die wichtigsten Blotriten waren also die Rotfärbung *(rjóđa blođ á*, Korm. 22, oder *rjóđa blóđi*, Hdl. 10)[117a] und das Mettrinken. Eine genaue Quellenprüfung macht wahrscheinlich, daß auch Blut (jedenfalls ursprünglich) im

114 „The toast in the memory of the deceased king or earl, which was to be drunk first" (CIV, 75).
115 Über Bragi als Gott der ersten Funktion s. o. S. 131.
116 Über das Met vgl. *Ole Højrup*, Mjød – gudernes drik, in: Fra Nationalmuseets arbejdsmark 1957, Kopenhagen 1957, 53–62; *Baetke* 1944, 128, über das Kulterlebnis *Dumézil* 1924, 11–15; *Ph. de Félice*, Essai sur quelques formes inférieurs de la mystique, Paris 1936, 336–356; vgl. *Mircea Eliade*, Le chamanisme, Paris 1951, Kap. „Techniques d'extase chez les anciens Germains", 342–348.
117 *H. Ljungberg* 1940, 152 f, Anm. 8; vgl. *Ders.* 1947, 177.
117a Über diesen kombinierten Kampf- und Opferausdruck in den Texten s. *Å. V. Ström* 1966, 331–334.

Rahmen des lebenspendenden Opfers getrunken wurde[118]. So meint es die sog. Kleine Reimchronik, die den schwedischen König Blot-Sveinn folgendes sagen läßt:

Alth affguda offer som dreptess tha lath iag almoghen ätha, iag giorde oc saå.	Alles Götzenopfer, das getötet wurde, ließ ich das Volk essen, tat auch so:
Diwrablodhen mz samme kosth lath iak them dricka som äplemosth[119].	Das Tierblut mit derselben Kost ließ ich sie trinken als Apfelmost.

Aber schon Hallfreðr vandræðaskáld kennzeichnet seine bisherigen heidnischen Genossen als Leute, die „inwendig ihre Opfermulden lecken" *(sleikja sinn blóttrygill innan)* (Hallfr., Lv. 22)[120].

Sehr bekannt ist König Olaf Tryggvasons Ausspruch über die Svear vor der Schlacht bei Svoldr:

Betra væri Svíum heima ok sleikja um blótbolla sína, en ...	Besser wäre es den Svear, zu Hause ihre Opferschalen zu lecken, als ...
	(OT 104 Hkr. I [S. 441])

Vgl. den gleichbedeutenden Ausdruck *sleikja innan blótkoppa sína* in Odds Óláfssaga Tryggvasonar 66 (Fms. X, S. 353).

Diese Ausdrücke wären ganz sinnlos, wenn man zur Zeit Snorris (13. Jh.) die Sitte des Opferbluttrinkens nicht noch frisch im Gedächtnis gehabt hätte. Nichts spricht dafür, daß die Wörter *blóttrygill, blótbolli* und *blótkoppr* ein zum heiligen Mahl im Speisesaal gehörendes Gerät sein könnten, z. B. der Kessel zum Sieden oder der Becher zum Weihtrinken. Nichts in der Halle *(skáli)* wird mit *blót-* zusammengesetzt. Mit *blóttrygill* usw. muß also die in der „Abseite" *(afhús)* auf dem *stallr* stehende Schale gemeint sein, die die Heimskringla, die Eyrbyggjasaga und die Kjalnesingasaga als *hlautbolli* (vgl. *blótbolli!)* erwähnen.

D. Der Zweck des Opfers

Der Zweck des Blots wird bei Snorri folgendermaßen bestimmt:

1. *til árs* (Ys. 8) oder *til árbótar*, „Verbesserung des Ernteertrages" (OH. 107).

2. *til gróðrar*, „für Wachstum" (Ys. 8), oder *til friðar ok vetrarfars góðs*, „für guten Verlauf des Winters" (OH. 108).

3. *sigrsblót*, „Sieges-Blot" (Ys. 8), *at friðr væri*, „daß der Friede dauerte"

118 *Ström* 1966, 334–337. – Über Blut als lebenspendendes Mittel bei den Indogermanen s. *P. Thieme*, Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte, in: Ber. SAW 98: 5, 1952, 19, Anm. 2, 24, Anm. 2.
119 Svenska medeltidens Rimkrönikor, 1 (= Sv. Fornskr.-sällsk.saml. 17), 1865, 279.
120 Text: *Kock* 88.

(Ys. 38), oder *til friðar ok sigrs konungi*, „für Frieden und Sieg dem König" (OH. 87).

Die hier übersetzten Ausdrücke bereiten keine Schwierigkeiten. Aber was bedeutet *til árs?* Gewöhnlich sagt man: „für gutes Jahr". Rein philologisch antwortet aber Baetke: „*Ár*, unser Wort Jahr (got. *jêr*, ags. *gear)*, bedeutet eigentlich Jahreszeit (ursprünglich wohl Frühjahr, dann Jahr überhaupt) und erst sekundär die Beschaffenheit und den durch sie bestimmten Inhalt oder Ertrag dieser Zeit"[121]. Zwei Umstände dürften Fingerzeige zu einer richtigeren Erfassung der Bedeutung geben:

1. Ausdrücke wie *fagna vetri* bzw. *sumri*, „den Winter (Sommer) begrüßen", enthalten das Bild der Begrüßung eines kommenden Gastes. Nun gibt es eine alte isländische Sitte folgenden Inhalts: Die verschiedenen Familienglieder sollen die einzelnen Monate durch einen Ritus begrüßen. An dem Morgen, an dem der Þorri-Monat „in den Hof kam", mußte der Vater früh aufstehen, barfuß gehen und ein Gastmahl, namens *þorrablót* (NB!), geben. Die Mutter hatte am ersten Góa-Morgen zeitig aufzustehen, um in leichter Bekleidung „die Góa im Hof willkommen zu heißen". Diese wurde so begrüßt:

Velkomin sértu, Góa mín,	Willkommen bist du, Goa,
og gakktu inn í bæinn,	und gehe jetzt in den Hof!
vertu ekki úti í vindinum	Sei nicht draußen im Winde
vorlangan daginn[122].	diesen ganzen Tag!

Diese Sitte, die sogar den alten Namen *(þorra-)blót* behalten hat, bezweckt offenbar die Erschaffung eines neuen Zeitabschnittes, in diesem Falle eines Monats.

2. Die altindischen Priester fragten jeden Morgen vor Sonnenaufgang, ob die Sonne auch an diesem Tag erscheinen werde[123], und sie sangen:

Wir möchten, Gott Agni,
dein glänzendes, alterloses (Feuer) entzünden,
auf daß dein kostbarstes Brennholz
am Himmel leuchte.
– Bring den Sängern gute Speise!

(Rgv. V, 6: 4)

Man fragte die Göttinnen der Morgenröte *(Uṣāsas):*

Ob das, ihr Göttinnen, der alte oder ein neuer Fahrweg
von euch, ihr Morgenröten, heute sein mag? (Rgv. IV, 51: 4).

Man rechnete „mit der sich jeden Tag sozusagen wiederholenden Einsetzung der kosmischen Ordnung (dem *Ṛta)* nach dem als Nacht gedachten Chaos"[124]

121 *Baetke* 1942, 218.
122 *Jón Árnason*, Íslenzkar þjóðsögur og æfintýri, 2, Leipzig 1864, 572 f.
123 *Olrik* 1922, 18.
124 *Gonda* 1960, 92.

und pries dann die Weltordnung: „Immerdar geht die Sonne auf" (Ṛgv. X, 37: 2).

Daher mußte der Mensch „periodisch Riten vollziehen", um „die Jahreszeiten periodisch frisch, kräftig und neugeboren" zu gestalten[125].

Nun erzählt Procop, daß die Nordmänner (Θουλῖται) jedes Jahr fürchteten, die Sonne könne einmal ganz fortbleiben (ἐπιλείποι τὸ παράπαν ὁ ἥλιος, De bellis, VI, 15: 15)[126].

Blóta til árs bedeutet also meiner Meinung nach nicht ein gutes Jahr, sondern „ein (neues) Jahr schaffen". Das Wort wird mit Frieden zusammengestellt, man opfert *til árs ok friðar.* Diese Formel steht schon bei Thorarin loftunga, Glælognskviða 9[127], und kehrt dann oft wieder bis hin zum mittelalterlichen Hochzeitslied, wo man

aar oc helsa	Jahr und Gesundheit,
kärlek ther medh fridh[128]	Liebe und dazu Frieden

wünscht, was nicht mit „gutes Jahr", sondern mit „viele Jahre" übertragen werden muß. Sehr schön hat Erbt den Inhalt dieser Formel so wiedergegeben: „*Fridr* ist der Friede, das einträchtige Zusammenstehen innerhalb der Sippe und der Gemeinde, *ár* der Gang, der ungestörte Ablauf ihres Lebens und Wirkens."[129] Wieder begegnen wir der Bedeutung der Gemeinschaft!

Dazu kommen alle persönlichen Zwecke, um deren willen man opfert. Darüber hinaus kann das Blot (besonders das private) noch einen magischen Sinn haben: man kann *blóta til óþurflar,* „für (jemandes) Unglück opfern" (Lnb. St. 149), eine Form der schwarzen Magie.

E. Die Feste und das Drama

Das Blot wurde, genauso wie das indische Opfer, wie fast alle Kulthandlungen periodisch wiederholt. Das ist die bekannte Erscheinung der „répétition annuelle"[130]. Aus den Quellen erfahren wir die Daten der Hauptopfer, die den oben S. 232 angegebenen drei Zwecktypen entsprechen:

1. das Herbst-Blot *at vetrnóttum,* „um Wintersanfang", wenn man *fagna vetri* (den Winter zu begrüßen) pflegte (Ys. 8, OH. 107, 109, 117 in Hkr. II, Gísla, 10 und 15),
2. das Winter-Blot *at miðjum vetri,* „um Mittwinter" (Ys. 8, OH. 108, 109, 117),
3. das Frühlings- oder Sommer-Blot *at gói,* „Mitte Februar bis Mitte März" (OH.

125 *Gonda* 1960, 44.
126 Text: Procopii Caesariensis opera omnia, ed. *G. Wirth* (BT), II, Leipzig 1963, 216.
127 Text: *Kock* 153.
128 Zit. nach *Emil Liedgren,* Svensk psalm och andlig visa, Uppsala 1926, 22.
129 *W. Erbt,* Gottesdienst und Göttersage der Germanen, Neumünster 1941, 17.
130 *Eliade* 1964, 335.

77 in Hkr. II, *í móti sumri,* Ys. 38), oder *at sumri,* „im Sommer" (OH. 117), mit dem Zweck *at fagna sumri* (den Sommer zu begrüßen) (OH. 109),
4. das Mittsommer-Blot, *miðsumarsblót* (nur Hkr. I [S. 380] erwähnt).

Als Olaf Tryggvason König geworden war, verbot er *blót ok blótdrykkjur,* „Blot und Blottrinken", und führte statt dessen folgendes ein:

hátíðadrykkjur jól ok páskar, Jóansmessu mungát ok haustǫl at Mikjálsmessu.	Festtrinken zu Weihnachten und Ostern, leichtes Bier zu Johanni und Herbsttrinkgelage zu Michaelis. (Ágríp 19 [S. 22])

Hieraus können wir schließen, daß das Winter-Blot ungefähr zur Weihnachtszeit, das *gói*-Blot zu Ostern, das Mittsommer-Blot natürlich zum Mittsommer und und das Herbst-Blot zu Michaelis stattfand[131].

Ein nordisches Kultdrama kann nun auf vielerlei Weise rekonstruiert werden[132]. Die Riten waren ohne Zweifel sehr verschiedenartig, können aber zur Zeit nicht in den Einzelheiten erörtert werden, weil sie seit der Einführung gesunderer Prinzipien in unsere Wissenschaft nicht ausreichend erforscht worden sind. Die Torslunda-Platten (s. o. S. 123) zeigen kultische Vermummungen.

Allzu lange suchte man das kultische Geschehen durch allerlei Parallelen aus den verschiedensten Kulturen zu beleuchten. Der große schwedische Literaturgeschichtler Henrik Schück wollte z. B. das Frey-Ritual durch „Gleichheiten" aus Madagaskar, Sumatra und dem aztekischen Mexiko erklären[133], und das „Totenschuh-Binden" und andere nordische Begräbnisriten wurden von einem schwedischen Religionsgeschichtler mit Bräuchen aus der ganzen Welt verglichen[134].

Später stand man oft dem volkskundlichen Material allzu ablehnend gegenüber und beraubte sich so selber einer wertvollen und noch fließenden Quelle. „Die Quellenverhältnisse sind leider so", meinte man, „daß es sehr schwer fällt, derartige Zusammenhänge zu rekonstruieren. Die dicke Mauer von mittelalterlicher römischer Volksfrömmigkeit ist fast undurchdringlich."[135]

Wir haben oben S. 46–50 versucht, sowohl für religionsgeschichtliche Parallelen als auch für Material aus der neueren Volkskunde die entsprechenden Kriterien zu finden. Wendet man diese an, so kann man z. B. ein rituelles Drama sexueller Natur erahnen mit Priestern und Priesterinnen in den Rollen der Götter und Göttinnen[136]. Die Erzählung von dem Norweger Gunnar Helming, der zur Zeit Olaf Tryggvasons sich in Uppsala als Frö vorstellte und während der kultischen Fahrt die Priesterin schwängerte (ÞǪgm in OT

131 Über diese Kultordnung s. *Hauck* 1970, 105–107.
132 So schon *Bertha S. Phillpotts,* The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama, Cambridge 1929; *Grønbech* 1939, 213–273; *Stumpfl* 1936, 193–433 passim, und zuletzt *Turville-Petre* 1969, 252–259.
133 *H. Schück,* Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria, II, 1904.
134 *Helge Rosén,* Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion, Lund 1918, 128 bis 189.
135 *C.-M. Edsman,* in: Schwedische Volkskunde. Festschr. Sigfrid Svensson, Uppsala 1961, 452.
136 *Turville-Petre* 1969, 251 f; *A. H. Krappe,* APhSc, 3, 1928, 226–233.

227 f)[137], ist natürlich novellistisch und absichtlich humoristisch, aber sie enthält ohne Frage geschichtliche Züge. Schon Tacitus erwähnt ja das Umhergefahrenwerden der Götter (Germ. 40: 3).

Eine sehr interessante Theorie sieht in den Namen von fünf Kirchspielen in Västergötland: Väne-Åsaka, Kållands-Åsaka, Skånings-Åsaka, Vartofta-Åsaka und Barne-Åsaka, die Markierung eines kultischen Rundfahrtweges (aschw. *Āsaka*, „Götterfahren")[138]. Etwas dergleichen dürfte auch ursprünglich hinter dem Namen *Eriksgata*, fin. *Airikintie* (statt Eirikintie, also vor dem 13. Jh. übernommen), dem Weg des neuerkorenen Königs, stecken[139].

Adam von Bremen hörte im Uppsala-Kultus (in ritu) „vielerlei unsittliche Gesänge" (neniae ... multiplicae et inhonestae, Gesta VI, 27: 10, S. 260), und Saxos Sprachrohr Starcatherus hat ebendaselbst „unter Frös Söhnen" (cum filiis Frø, warum nicht „Töchter", Priesterinnen?) bei den Opfern „weibliche Körperbewegungen" (effeminatos corporum motus) und andere „Unsittlichkeit" (lascivia) als Beobachter (spectator) wahrgenommen (Gesta VI, 5: 10). Wahrscheinlich handelt es sich um einen sexuellen Tanz[140]. Spätere Spiele und Lieder von leicht erotischer Art erhalten gewiß Reste des ausgesprochen sexuellen Dramas[141].

Interessant ist, daß germ. *laika-, wahrscheinlich „Opfertanz"[142], so viele verschiedene kultische Wörter gezeugt hat wie got. *laiks*, „Tanz", ae. *lāc*, „Opfer" (vgl. o. S. 111), ahd. *leih*, „Spiel", „Melodie", aisl. *leikr*, „Spiel", aschw. *lēker*, u. a. „Paarung" (vgl. den Uppsala-Kult) der Vögel und Fische, aruss. *lěku*, „Brettspiel"[143], vgl. got. *bilaikan*, „verspotten"[144] (christliche Reaktion?). Das alles zeigt die Vielfalt in „der Ausgestaltung des germanischen Kultwesens" und macht es möglich, das Wort *laik* auch in Kenningen für Streit *(Hildar leikr)* zu verwenden[145], vgl. *sweodora gelāc*, „Schwert-Spiel" = Kampf (Beow. 1040). Gesang als „ein deutlich gliederndes, rezitativisches, gehobenes und stark klanghaltiges Sprechen" und auch Musik dürfte es unter den Germanen gegeben haben[146].

137 Text: Flat. I, 277 f (S. 337–339) und ÍF 9, 1956, 101–115. Verfasser ist schon Gunnlaugr Leifsson OSB, † 1218 (*Turville-Petre* 1969, 250 f). Dazu *Phillpotts*, 1929, 137–159; *Lid* 1942, 101 f.
138 *Harry Armini*, ANF, 63, 1948, 73–83; SvEOb II, 1193 und 1201; *F. Ström* 1961, 52, in 2. Aufl. 1967 weggelassen! Vgl. kritisch *Sahlgren*, NoB, 51, 1963, 163 f, und *de Vries* 1956, 474, Anm. 2.
139 Siehe Art. Eriksgata, in: KLex, 4, 1959, 22–28 (besonders 23 und 28).
140 *Gustav Keller* 1927, 17–41.
141 *N.-E. Hammarstedt*, Kvarlevor av en Frösritual i en svensk bröllopslek, in: Festschr. Feilberg, Stockholm 1911, 489–517; *Stumpfl* 1936, 184–187; *Granlund*, SoS 1970, 41–79.
142 *de Vries* 1956, 441 f.
143 AnEWb 351; SvEOb I, 567.
144 GEWb 60.
145 *Grønbech* 1939, 223.
146 *Keller* 1927, 82.

Das Brettspiel *(tafl*, nschw. *tävla*, „wetteifern") ist ein Kultdrama in Miniatur, das aus mehreren Grabfunden bekannt ist, z. B. aus dem Gokstad-Schiff in Norwegen[147]. Wie der sakrale König *Yudhiṣṭhira* im Mahābhārata als würfelspielender Brahmane auftritt und dabei alles verspielt, um sich mit den Gegnern wirklich zu messen[148] (vgl. das rituelle Brettspiel bei der Königssalbung, *rājasūya*), so spielen die nordischen Götter das Schicksalsspiel vor und nach dem Weltende (Vsp. 8 und 61) – und so haben die Könige und Helden im Norden wie Fridthjof und Björn Brettspiel *(hnefatafl)* gespielt (Friðþ. 5 [S. 8 f]; Heiðr. R 9 [S. 69], H 11 [S. 71], U 15 [S. 134]).[149]

Die großen Opferzeiten sind von besonders langlebigen Riten umgeben. Das Wort germ. *jehwla > ae. *geohhol* > *geol*, „Weihnachten", got. *(fruma-) jiuleis*, aisl. *ýlir*, „November", hat eine sehr unsichere Etymologie und Urbedeutung. Die beiden wahrscheinlichsten Deutungen dürften sein:

1. < idg. *i̯ekku̯lom, ai. *īṣā*, „Deichsel", gr. κύκλος, also „Deichselwendung des Sonnenwagens",
2. < idg. *i̯eku̯lo als Dissimilation von *ku̯eku̯elo, ai. cakram, aisl. *hjól*, „Rad", also „Jahreswende"[150].

In beiden Fällen kommen wir also auf den Wendepunkt des Jahres, und Jul war das Fest Freys, der über das Jahr herrschte. Eber und Pferd spielen daher eine große Rolle in den Weihnachtssitten (s. o. S. 145), wie wir sie literarisch im *skeið* Tjalfis und Hugis in der Snorra-Edda (Gylf. 46) und dem Haralds gilla und Magnus (Magn. 27 [S. 268]) finden, die beide auch *leik* genannt werden.

Die Namen auf *-skeið* und *leik-*, z. B. Hästskede und Lekslätt, die im Norden und in England vorkommen[151], sind, wie Wessén dargelegt hat, Reste von Wettrennplätzen, zu Freys Ehren[152]. Besonders Flistad in Östergötland ist heutzutage, mit dem Hofnamen Lekslätt, ein Platz, wo wir den Übergang eines Freykults in die intensivste Staffan-Verehrung um die dem hl. Stephan geweihte Kirche aus dem 12. Jh. beobachten können[153]. In Verbindung damit bringe ich die bekannte Stelle in Thorbjörn Hornklofis Haralds-kvæði, 6:

Úti vill jól drekka ...	Draußen will er Jul trinken ...
auk Freys leik heyja[154].	und Freys Spiel treiben.

147 S. *A. Holtsmark*, Art. Brettspill, in: KLex, 2, 1957, 223–226; *B. Stjernquist*, Simris, Lund 1955, 125; *W. Hartner* 1969, 100–105.
148 *Stig Wikander*, Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska fürutsättningar, Religion och Bibel, 6, 1947, 37; *de Vries* 1956, 436; *Gonda* 1960, 162 f, 166.
149 *Lars Berglund*, Hnefatafl – en gåta, SoS 1970, 80–91.
150 AnEWb 232 und 292.
151 *E. Wessén*, Hästskede och Lekslätt, NoB, 9, 1921, 103–105.
152 *Wessén* aaO 124–131. Vgl. die zahlreichen Ortsnamen Sked(e)vi als ein mit skeið oder Rennbahn verbundenes Heiligtum *(Wessén* 1922, 17–26),
153 *Wessén* 1921, 118–123. Über ähnliche Plätze mit Kontinuität zwischen heidnischem Kult und Stephansverehrung in Deutschland s. *Buschan* 1936, 79 und 185.
154 Text: *Kock* 14.

Freys Spiel könnte wohl als Wettritt gedeutet werden, der zur Julzeit stattfand und in die Staffanssitten am zweiten Weihnachtstag überging.

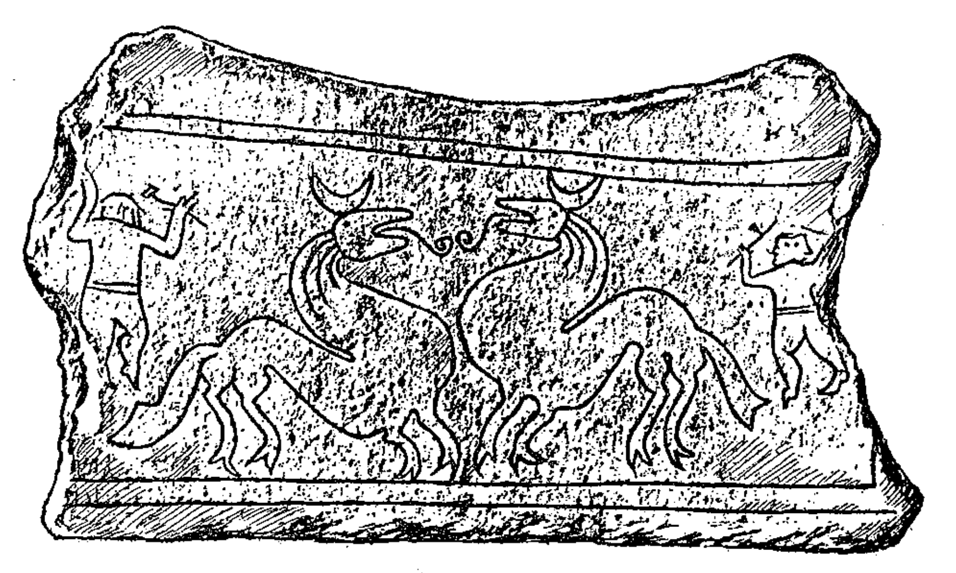
Die Bedeutung des Wettrennens war, ein neues Jahr zu schaffen[155], was außerordentlich gut zu Riten gegen Jahresende paßt. Beim indischen *vājapeya* (der übrigens noch 1955 aufgeführt wurde)[155a] schuf man sich während 17 Tagen gegen Jahresende das neue Jahr durch einen verwickelten Ritus mit Wettrennen[156]. Dieselbe Absicht dürfte sowohl hinter dem Wettlauf der *Equirria* am Jahresende (27. Febr.)[157] „in engster Verbindung mit dem Jahresdrama, der Austreibung des alten Jahres"[158] auf dem Mars-Felde in Rom, als auch hinter demjenigen bei der Beerdigung des Patrokles (Hom. Il. XXIII, 257–650, vgl. Beow. 3169 f) stehen.

Von der Bronzezeit an bis in die neueren Jahrhunderte sind Pferdekämpfe (isl. *hestavíg* oder *hestaat*, „Pferdehatz") veranstaltet worden, bei denen Hengste gegeneinander getrieben wurden, um sich zu beißen[158a]. Belege sind teils Darstellungen auf Bildsteinen (s. Abb. 14), teils Bemerkungen in den Sagen, z. B. Grett. 29 (S. 99). Die religiöse Bedeutung des Pferdekampfes ist uns eigentlich unbekannt, aber die Tradition aus der Bronzezeit und der Terminus *hestaþing*, „Zusammenkunft zum Pferdekampf", deuten darauf hin, daß „the victorious horse would be the one chosen for sacrifice"[159].

Die heutigen Weihnachtstänze sind gewiß ebenfalls vorchristlichen Ursprungs[159a].

Ostern (über den Namen s. o. S. 107 f) hat auch seine dramatischen Riten gehabt. Schon der schwedische Sprachforscher K. F. Johansson hat in bezug auf das indische und das nordische Frühlingsopfer die Auffassung vertreten, daß es „um Wiedergewinnung und Auferstehung der Vegetationskraft vollzogen ward"[160]. Wie die Ostersitten in Skandinavien noch um Ostereier

155 In Murau, Obersteiermark, herrscht noch der Glaube, „daß das Faschingrennen ein fruchtbares Jahr bringe" (*Stumpfl*, 271).
155a Śrauta Ritual and the Vajapeya Sacrifice, Poona 1955, und Report, Poona 1955 (nach *J. Gonda* 1960, 159).
156 *Gonda* 1960, 103 und 159. – Alles ist 17 in dem vājapeya: 17 Somaschoppen, 17 Stotras mit 17 Versen jedes, Opferpfahl 17 Ellen lang, 17 Böcke geopfert, 17 Wagen bespannt, Rennbahn durch 17 Pfeilschüsse markiert usw. Stammt aus solchen Regeln der neuzeitliche schwedische Fluch: fy sjutton! (Pfui siebzehn!)? Vgl. den modernen Fluch: fy katten! (Pfui für die Katze!) und dazu o. S. 152.
157 Vor dem Neujahr am 1. März (s. *Georg Wissowa*, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., München 1912, 144 f; *Albert Grenier*, Les religions étrusque et romaine, Paris 1948, 103 f).
158 *Stumpfl* 1936, 321.
158a *Gutorm Gjessing*, Hesten i førhistorisk kunst og kultur, Viking 7, Oslo 1945, 30–46; JJ 1945, 241 f; *Svale Solheim*, Horse-fight and horse-race in Norse tradition, Studia Norvegica 3, 1956.
159 *Gelling–Davidson* 1969, 167.
159a *Phillpotts* 1929, 199–203; *Stumpfl* 1936, 178–182.
160 *K. F. Johansson* 1917, 156–163.



14 Pferdekampf auf dem Bildstein von Häggeby, Uppland, Schweden, 5. Jh.

und Osterhasen kreisen[161], so hat man sicher auch im Heidentum den Kampf zwischen der Wintergöttin Skadi mit ihrem Hasen und der Frühlingsgöttin mit den Eiern (s. o. S. 154) dramatisch gestaltet. Ein leicht christianisiertes Gebet aus Vamlingbo auf Gotland ruft den Herrn an mit Bitte um Segen über die Eier, „die du aus den Hühnern hast hervorbringen lassen"[162]. Ein vorsichtiger Forscher wie Karl Helm urteilt über das heidnische Ostern als Frühlingsfest: „So ist man gewiß berechtigt, solche Osterbräuche, welche ihrem Gehalt nach alte Frühlingsbräuche sind und ihre Erklärung nicht in altchristlichem Ritual finden, als Rest altgermanischen Kults zu betrachten."[163]

Das aus der Bronzezeit stammende Hornblasen (s. oben S. 74 f) hat wie unter den Südgermanen (oben S. 102) besonders als Frühlingsritus weitergelebt. Wenn das Westgötagesetz das Wort *hortuta* oder *hortugha* als Schimpfwort bezeichnet (Västg. Retlosæ balker 5 [S. 38] und 9 [S. 153]), dürfte dahinter, wie Grimm meint, eine *hornþuta*, „Hornbläserin", stehen, und noch im 17. Jh. wurden schwedische Frauen als Hexen verurteilt, weil sie zu Gründonnerstag (NB den Namen!) Hörner auf einem Berge geblasen hatten[163a].

161 S. *Albert Bertsch*, Osterbuch, Stuttgart o. J., 298–333; *Gertrud Weinhold*, Das schöne Osterei in Europa, Kassel 1965, 5–21, 36–40.
162 Zit. nach *Albert Eskeröd*, Årets fester, Halmstad 1953, 44.
163 *K. Helm* 1926, 405 f.
163a *Grimm* 1953, 887; *Manne Hofrén*, På rättan tingsstad, Västervik 1960, 72 f. – (Vgl. das Schimpfwort „ubele hornblâse" im 12. Jh. (*Grimm*, 886) und das Oster-Blasen (*Olrik–Ellekilde*, 657).

F. Kultus und Leben

Auf kultisch-religiöser Grundlage ruhte das ganze nordische Gemeinschaftsleben[164]. Daher war auch das germanische Rechtswesen mit dem Kult verknüpft. Das Wort *helgistaðr*, „heiliger Platz", kann sowohl Kultort als auch Thingstätte bedeuten (Lnb. St. 85)[165], und in Schweden fielen Opfer und Gericht nach Ort und Zeit zusammen (OH. 77 in Hkr. II [S. 134]). Auf Gotland und Island hatte die Einteilung des Landes selbstverständlich sowohl kultischen als auch rechtlichen Charakter (Guta saga 1 [S. 63 f], Lnb. H. 268)[166], und in Norwegen waren die öffentlichen Kultorte zugleich Zentren der Thingbezirke[167]. Die Angabe, daß ein Thorsopferstein in einem Gerichtsring *(dómhringr)* oder auf einem Thingplatz stehe, kommt in so verschiedenen Quellen wie Eyrb. 14, Lnb. St. 85 und Adam, Gesta II, 62 vor. Die Funktionen des Things waren nicht nur kultischer und rechtsprechender Art, sondern galten auch dem Heerbannwesen *(leiðangr)*[168], der Besteuerung und sowohl politischen als auch verwaltungsmäßigen Fragen[169].

Das Leben des einzelnen Menschen war von gemeinschaftsstiftenden kultischen Riten umgeben. Das Kind, das man leben lassen wollte (s. o. S. 212), wurde vom Vater mit Wasser besprengt, mit einem Namen versehen und (vielleicht durch Weiber) bekleidet. Diese Reihenfolge geht aus Rþ. 7, 21 und 34 hervor. Der Ritus „mit Wasser begießen" *(ausa vatni)* unterscheidet sich in mehreren Punkten von der christlichen Taufe. In der Kirche kam die Namengebung vor der Wasserzeremonie, und diese bestand im Untertauchen (got. *daupjan*, ahd. *taufen* zu *tiof*, „tief"[170]).

Die Eheschließung war eine Angelegenheit der beiden Sippen, und die damit verbundenen Bräuche waren stark rechtlich geprägt. Wir begnügen uns hier damit, die einzelnen Momente aufzuzählen[171]:

1. die Brautwerbung durch oder ohne einen Beauftragten (Skm. 19, Rþ. 40 f),
2. die Zustimmung des Brautvaters oder der Braut selbst (Laxd. 23),
3. die Verlobung oder Festigung (*fæstning*, Gunnl. 4) mit dem uralten idg. Ritus des Handschlages (skr. *pāṇi-grahaṇa*, lat. *dextrarum iunctio*) und die Übergabe von *mundr*, aschw. *munder* oder *mungipt*, „Brautpreis", „Brautgabe" (Gísla 9 [S. 23],

164 *Baetke* 1944, 24.
165 Dazu *Baetke* 1942, 151.
166 Dazu *M. Olsen* 1915, 251; *Wessén* 1924, 191.
167 *M. Olsen* 1926, 234.
168 Darüber *Gerh. Hafström* u. a., Art. Leidang, in: KLex 10, 1965, 431–459.
169 *J. A. Hellström* 1971, 120.
170 EWbDS 778; *de Vries* 1956, 179 f.
171 *Karl Weinhold* 1938, 154–161; *R. von Kienle* 1939, 61–74; *K. Robert V. Wikman*, Art. Bröllop, in: KLex 2, 1957, 306–317; *Hovstad* 1948, 41–44; *Gerh. Hafström*, Volkskunde und Rechtskunde, Folk-liv, 21–22, 1957–1958, Stockholm 1958, 41–43. Über *mundr* und *vingjäf* s. *Weinhold* 1938, 155; *Hovstad* 1948, 42; *R. Frimannslund* und *L. Carlsson*, Art. Mundr, in: KLex, 12, 1967, 10–12.

4. die Biersitzung (*ǫlstefna*, Skm. 16) mit öffentlicher Bestätigung der Verlobung, was durch eine Formel (aschw. *giptarmal*) geschieht,
5. Anlegen des Brautkleides (*brúðarlín*, þrk. 12, 15 und 19, Rþ. 23 und 40),
6. die Heimführung *(brúðhlaup*, aschw. *brud löp)*, wodurch das Mädchen in die Sippe und in das Haus des Mannes überging,
7. die Mahlzeit mit Schalen (þrk. 24) und Opfer an *Frö* (Fricconi libatur, Adam, Gesta IV, 27, vgl. Ragn. 6: *heilug goð)*,
8. Gaben an Verwandte *(bruðfé*, þrk, 29).
9. Weihen mit einem Hammer unter Berufung auf die Göttin *Vár* (þrk. 30), ein Ritus, der in der schwedischen Trauung noch Spuren hinterlassen hat (s. o. S. 155),
10. die Bettbereitung, auch eine öffentliche Angelegenheit.

Ein Ritus, den man vielleicht zwischen Punkt 5 und 6 einsetzen könnte, ist die Ringgabe[172]. Wir erfahren, daß das Brautpaar Karl und Snør *bauga deildu*, wörtlich „Ringe teilten" (Rþ. 23), was man oft als „verteilten" interpretiert hat, aber auch mit „wechselten" übersetzen kann.

Offenbar wurde die Braut in älteren Zeiten gekauft, aber auch damals wurde solches *brúdkaup* als Genugtuung der Sippe (wie das Wergeld), nicht als Zeichen der Geringschätzung der Frau aufgefaßt[173].

Musik und Tanz gehörten wahrscheinlich dazu; mittelalterliche Lieder lassen dies vermuten[174]. Ein Hochzeitshymnus scheint in der Edda überliefert zu sein:

Heilir æsir,	Heil, Götter!
heilar ásynjur,	Heil, Göttinnen!
heil sjá in fjǫlnýta fold!	Heil dir, du vielfähige Erde!
mál ok manvit	(Lebens-)Maß und Verstand
gefit okr mærum tveim	gebet unsern beiden Herrlichen
ok læknishendr, meðan lifum!	und heilkräftige Hände im Leben!

(Sd. 4)

Vgl. Str. 3: *gefit sitjendum sigr!*, „Gebet uns Sieg, die wir hier (in der Brautbank) sitzen!"

Über die heidnische „letzte Ölung" *(náþjargir)* ist oben S. 182 bereits gesprochen worden. Das Begräbnis wurde mit zwei einander recht ähnlichen Riten zelebriert:

1. *binda helskór*, „Totenschuhe anbinden" (Gísla 14), dem Toten passende Schuhe für den Aufenthalt im Grabe und für den Helweg (s. o. S. 190) geben,
2. *festa skip*, „das Schiff befestigen" (nicht: festbinden), d. h. das zum Begraben dienende Schiff mit Ballast versehen, damit es bei der Überfahrt nicht kentert[175].

Ob man im täglichen Leben das Gebet oder andere ähnliche religiöse Verhaltensweisen gepflegt hat, muß dahingestellt bleiben. Die sehr gewöhnliche Formel *heita á* z. B. *Þór*, „Thor anrufen", könnte dafür sprechen.

172 Über den Ring s. *Vordemfelde* 1923, 50–59; *Baetke* 1942, 128 f.
173 *Genzmer* 1951, 135.
174 *S. G. Keller* 1927, 38–40, 57 f; *Strömbäck*, Arv, 1948, 137.
175 *Albert Wiberg*, Att festa skip, Fv, 1937, 99–108.

V. GEMEINSAME VORSTELLUNGEN

Nachdem wir nunmehr die Hauptaspekte der südgermanischen und der nordgermanischen Religion je für sich behandelt haben, wenden wir uns zum Schluß einigen Vorstellungen zu, die sich ziemlich gleichförmig bei allen Germanen finden.

1. *Urzeit- und Endzeit-Mythen*

In ihren Urzeit- und Endzeit-Mythen erweisen sich die Germanen in besonderem Maße als indogermanische Erben[1]. In diesem Zusammenhang wirft de Vries die für unsere Darstellung bedeutungsvolle Frage auf: „Sollen wir nicht mit der Möglichkeit rechnen dürfen, daß die altiranischen volkstümlichen Vorstellungen ihrerseits aus indogermanischer Zeit stammen und somit ebenfalls den Germanen bekannt gewesen sind?"[2]

Unmittelbar vor dem Bericht über die Bekehrungspredigt des Christen Coifi sagt Baeda:

quid sequatur, quidve praecesserit, prorsus ignoramus	Was kommen soll und was geschehen ist, wissen wir gar nicht.

(Hist. eccl. II, 13, 284)

Das mag für diese Zeit gelten, jedoch nicht für die mythische[3]. Sowohl Urzeit als auch Endzeit sind unter den Germanen in ausführlichen, aber für uns leider nicht ganz durchschaubaren Mythenkreisen vorhanden.

A. Die Urzeit

Daß die Urbewohner der Welt Riesen hießen, ja, daß es solche gab, ehe die Welt zustande kam, ist gemeingermanische Lehre. Nicht nur das Wort ist

1 Zum folgenden vgl. *Åke V. Ström* 1967b, 173–196. Die entgegengesetzte Auffassung von der Vǫluspá vertritt z. B. *R. L. M. Derolez* (1963, 291).
2 *de Vries* 1957, 403.
3 Über den phänomenologischen Unterschied dieser beiden Formen der Zeit s. *Mircea Eliade* 1964, 326–343.

dasselbe – germ. **etuna,* ae. *eoton,* ahd. *etun,* aisl. *jǫtunn*[4] –, sondern die prähistorischen Riesenbauten heißen *enta geweorc* (Beow. 1679, 2717, 2774), die Urzeitschwerter *eald-sweord eotenisc* (Beow. 1558, 2616, 2979), und wenn im Norden die Seherin *(vǫlva)* ihre allerältesten Erinnerungen sich ins Gedächtnis ruft, dann entsinnt sie sich der uralten Riesengestalten *(jǫtnar ár um bornir),* die sie aufgezogen (oder warum nicht geboren?) haben *(mik fædda hǫfðu),* und sagt dann:

Níu man ek heima	Ich erinnere mich an neun Welten
níu íviði (oder: *híbíli*)[5]	neun im Baume (oder: neun Heime),
mjǫtvið mæran	des ruhmvollen Meßbaums
fyr mold neðan	unter der Erde.

(Vsp. 2, vgl. Vm. 43)

In ihrer ekstatischen Vision schaut die Seherin den Anfang der Zeiten, wo der Weltbaum mit den neun Stufen noch ein Sämling war. „Der Baum selbst ist das Maß für die Existenz der umgebenden Welt – in der Zeit."[6]

Der Inhalt des Gesichts ist indogermanisch. So wie der *ṛṣi* Mārkaṇḍeya sechs Weltuntergänge und sechs Weltschöpfungen schaut und dazu den Urmenschen *(puruṣa)* und den Hochgott mit vielen Namen, u. a. *Yama,* der auf dem Nyagrodha-Baum sitzt[7], so sieht die Seherin die Urwesen *(jǫtnar),* vor allem *Ymir* (Str. 3), viele sich aneinander reihende Welten, den Weltbaum als Maß der verschiedenen Weltalter und zugleich als Inbegriff des Kosmos[8]. Auch die Neunzahl ist indogermanisch. Zwar kommt sie als Zahl der Vollendung auch bei Ägyptern und Chinesen vor, aber die allermeisten typischen Beispiele finden sich bei den Iraniern, Griechen, Kelten und Germanen[9].

Str. 3 lesen wir: *Ár vas alda,* „Urzeit war es", aber dann liegen zwei Lesarten vor. Alle Handschriften haben:

4 AnEWb 295 f.
5 Diesen guten Gedanken- und Stabreim hat *A. Jakobsen* vorgeschlagen, MoM 1963, 91 f.
6 *Hallberg,* Världsträdet och världsbranden, ANF, 67, 1952, 149. Vgl. *Edsmans* chronologische Auffassung von Völuspá Str. 2 (ANF, 63, 1948–1949, 30), die von *Hallberg* nicht angeführt wird.
7 Mahābh. III: 188–191. Dazu *R. Reitzenstein,* in: SAS, 1926, 83 f.
8 Über den Weltbaum in Vsp., Str. 2 s. *M. Eliade* 1964, 229 f, 238 f, 255. Dort: „Le Cosmos est vu sous forme d'un arbre géant" (229) mit indoiranischen Parallelen (236 f). Vgl. zum folgenden *V. Rydberg* 1889, 6–27.
9 *Fr. Heiler,* Erscheinungsformen und Wesen der Religion (RM, Bd. 1), Stuttgart 1961, 169 f. Viele germanische Beispiele erwähnt *L. L. Hammerich,* in: Festschr. v. d. Leyen, 1963, 165–167. Vgl. Ol. Magn. III, 7 und Ṛgv. I: 164, und dazu *Adolf Kaegi,* Die Neunzahl bei den Ostariern, in: Festschr. H. Schweizer-Sidler, Zürich 1891, 50–70, und *K. Weinhold,* Die mystische Neunzahl bei den Deutschen, Berlin 1897. Vgl. *Rydberg* 1889, 43 f. – *O. Pettersson* will (nach *W. Radloff*) die Neunzahl der Welten aus dem fenno-ugrischen Schamanismus herleiten (1957, 173–175).

þat er Ymir bygđi — da Ymir hauste,

aber Snorri hat (Gylf. 4) gelesen:

þat er ekki var — da nichts war.

Welche die beste ist, hat die Forschung nicht entscheiden können. Sollte hier Ymir genannt sein, aus dessen Leib die Welt geschaffen ist (Vm. 21, Grm. 40 f) und alle Riesen hervorgegangen sind (Hdl.), erhebt sich sogleich die Frage nach dem Zusammenhang mit dem indogermanischen Urmenschen namens Yama-Yima (z. B. Vidēvdāt 2: 2–11) oder etwas anderem, dessen Leib mit der Welt identisch ist[10], ja, auch mit dem Weltbaum zusammenfällt[11]. Snorri weiß, daß Ymir etwas mit Bur oder Bor zu tun hat (Gylf. 7), und dieser Bur taucht auch in Vsp. 4 auf. Wie schon Güntert unwidersprechlich gezeigt hat, ist *Ymir* mit skr. *Yama* (Ṛgv. X: 10, Bdh. 31: 4) und avest. *Yima,* wie auch mit *Tuisto* bei Tacitus (Germ. 2), identisch[12].

Dieser Name bedeutet Zwitter oder Zwilling, d. h. dasselbe wie Ymir, und alle beide sind am besten als „zweigeschlechtig" aufzufassen.

Der Sohn des Tuisto heißt bei Tacitus *Mannus,* skr. *Manu*[13], der Urkönig und mythische Herausgeber des altindischen Gesetzbuches, *Mānavadharmaśāstra.* Aber skr. *manu,* av. *mánu-*, bedeutet „Mann", „Mensch"[14], und so kann Mannus, der Sohn Tuistos, ohne weiteres mit *Bur,* „Sohn", wiedergegeben werden.

Es kommen viele Urriesen vor. Das große Lehrgedicht *Vafþrudnismál* nennt *Ymir* in Str. 21 und 28 und dann *Bergelmir, Þrudgelmir* und *Aurgelmir* in Str. 29 (30 und 35). Nach de Vries ist Aurgelmir = Ymir[15], was abwegig sein dürfte. Ymir ist das Baumaterial der Welt und Burs (= des Menschen) Vater. Aurgelmir, Þrudgelmir und Bergelmir (so dem Alter nach) sind die Ahnen der Riesen (Gylf. 7). Diese sind alle tot; jetzt ist Vafthrudnir der Älteste; deshalb will Odin ihn befragen[16].

Snorri erzählt, daß alle Riesen außer Bergelmir in dem See von Ymirs Blut ertranken (Gylf. 7). Viele Ausleger glauben hier an biblischen Einfluß von

10 Vgl. darüber in zeitlicher Reihenfolge: *Reitzenstein* und *Schaeder,* in: SAS, 1926, 6–32, 84, 211–225, 296 f; *Å. V. Ström* 1944, 231–238; *G. Widengren,* The great Vohu Manah (UUÅ 1945: 5), 42–75; *A. Olerud,* L'idée de macrocosmos et de microcosmos, 1951, 128–143, 147; *S. Hartman,* Gayōmart, 1953, 42–44 und passim, und *Widengren* 1965, 8–10.
11 *Olerud* aaO 181 f.
12 *H. Güntert,* Der arische Weltkönig, 1923, 315–343. Der Deutung *Günterts* stimmt *Duchesne–Guillemin* vorsichtig zu (Ormazd et Ahriman, Paris 1953, 43 f). Vgl. *W. H. Goegginger,* Hermann Güntert als Religionsforscher, Numen, XIV, 1967, bes. 155 f.
13 Über diesen s. *John Dowson,* A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, [8]1953, 199–201.
14 EWbDS 459 f.
15 *de Vries* 1957, 370.
16 So *B. Ejder,* VSL 1960, 10 f.

1. Mos. 6–8[17]. Turville-Petre aber beweist genau, daß die Bergelmir-Geschichte von der Noah-Erzählung klar abweicht: die erstere fand statt „vor der Weltschöpfung und hing damit zusammen, spielte sich in Blut, nicht in Wasser, ab und erzählte nicht vom Vertilgen des Bösen, sondern vom Überleben des Riesengeschlechts"[18]. Mit dem Bergelmir-Mythus stimmt viel besser die Flußgeschichte in Beow. 111–114 überein (s. o. S. 98).

Die andere Lesart in Vsp. 3 wird direkt in den Zeilen 6 f fortgesetzt:

þat er ekki var... — was nicht war...
jǫrđ fannz æva — Erde gab es nicht,
né upphiminn — noch Himmel oben.

Das stimmt nicht nur mit dem ags. Flursegen: *eorđan ... and upheofon* (s. o. S. 107) und dem Wessobrunner Gebet zusammen: *dat ero ni was noh ufhimil,* sondern auch mit dem indischen Schöpfungshymnus:

Nicht war Nichtseiendes *(asat)* noch war Seiendes *(sat)* damals,
nicht war der Luftraum, noch der Himmel darüber.
(Ṛgv. X: 129: 1)[19]

Keine nichtindogermanische Parallele, auch nicht Enuma eliš I: 1, hat das typische: „was nicht war" (so auch Bdh. 30: 6)[20]. Anstatt des Seienden finden die beiden Gedichte *gap ginnunga,* „grundlose Gähnung" (Vsp. 3: 7), und *gahanam gabhīram,* „tiefer Abgrund" (Ṛgv. X: 129: 1, auch mit g-Alliteration!), vor, vgl. *tuhīkīh,* „leerer Raum" (Bdh. 1:4 oder 1:5)[21].

Durch Abschmelzen des Eises in Ginnungagap entstand *Auđ[h]umbla,* „die reiche Kuh", < **humala,* „ohne Hörner"[22], die den Ymir ernährte (Gylf. 6, in der Edda nicht erwähnt). Die echte Tradition Snorris wird durch die indischen und iranischen Mythen vom Urrind gestützt[23].

Noch näher kommen wir dem indogermanischen Hintergrund in der Schöpfungserzählung eines anderen Edda-Liedes:

Ór Ymis holdi — Aus Ymirs Fleisch
var jorđ um skǫpuđ, — ward die Erde erschaffen,
enn ór sveita sær, — aus dem Blute das Meer,
bjǫrg or beinum, — die Berge aus den Knochen,
bađmr ór hári, — der Baum aus dem Haar
enn ór hausi himinn. — und aus dem Schädel der Himmel.
(Grm. 40)

17 *A. Holtsmark,* MoM, 1946, 54; *de Vries* 1957, 577; *Ejder* aaO 9.
18 *Turville-Petre* 1960, 212 f. So schon, in begrenztem Maße, *Grimm* 1953, 478.
19 Übers. *H. Lommel,* Gedichte des Rig-Veda, 1955, 120. Dazu *Gonda* 1960, 181.
20 *Kurt Schier,* in: Festschr. v. d. Leyen, 1963, 311–315. Trotzdem findet *Holtsmark* Snorris Lesart christlich! (1964, 28).
21 Über die verschiedenen Auffassungen der Urkluft und über die „ostskandinavische Variante der gentilen Schöpfungsgeschichte" vgl. *K. Hauck* 1970, 227–230.
22 AnEWb 18.
23 S. *Dumézil,* A propos de la plainte de l'Ame du Bœuf, in: Bulletin, Classe des Lettres, Académie Royale de Belgique, 1965, 24.

Der Mythus von der Schöpfung des ersten Menschenpaares knüpft an die indogermanische Vorstellung von seiner Entstehung aus zwei Bäumen an[24]. In der Vsp. heißt es, daß drei Asen

fundu á landi	fanden am Land
litt megandi,	ledig der Kraft
Ask ok Emblu[25]*,*	Ask und Embla,
ørlǫglausa.	ohne Schicksal.

(Vsp. 17)

Zu vergleichen ist der iranische Mythus von *Mahlē* und *Mahliyānē,* die mit einem Stengel und fünfzehn Blättern aus der Erde emporwuchsen, beide miteinander verbunden[26]. Die Bäume werden dadurch Menschen, daß Odin ihnen Atem, Hönir Sprachfähigkeit und Lodur Leben gibt (s. o. S. 176)[27].

B. Die Endzeit

Auch die germanischen Endmythen folgen indogermanischen Vorbildern[28]. Das eschatologische Schauspiel wird vom Hahn, dem Boten des neuen Tages und des neuen Lebens (Saxo I, 8: 14), eingeleitet. Wie an einem gewöhnlichen Morgen gesagt werden kann:

Dagr's upp kominn,	Der Tag steigt empor,
dynja hana fjaðrar . . .[29]	es rauscht das Hahngefieder . . .
Vaki ok æ vaki!	Wachet auf, nun wachet auf!

(Bjarkam. 1)[30]

so tauchen in Vsp. 42 drei Hähne auf (einer auf Erden, einer im Himmel, einer unter der Erde), von deren zweitem es in Str. 43 heißt:

Gól um ásum	Es krähte bei den Asen
Gullinkambi;	Güldenkamm;
sá vekr hǫlda.	er weckt die Männer.

24 *H. H. Schaeder,* in: SAS, 1926, 252; *H. Hempel,* GRM, 16, 1928, bes. 191–194; *Stig Wikander,* Germanische und Indo-Iranische Eschatologie, Kairos 2, 1960, 83–88.
25 Parallelen bei *Betz* 1962, 1548 f. Vgl. mhd. Embila, urgerm. **ambilon* = gr. ἄμπελος, „Weinrebe" *(Nordal* 1923, 52). *Holtsmark* spricht, nach Háv. 49, von „Holzmännern" (1964, 63 f).
26 Bdh. 15: 2 f (14: 6 f). Vgl. teils die Rede des Aristophanes im Symposion des Plato (189 E–191A), teils Bṛhadār.-up. I, 4: 1.
27 *de Vries* bringt eine gute indische Parallele mit drei Schöpfern bei (1933, 34 f).
28 Wir bestreiten also ganz und gar Sätze wie den folgenden: „Unbestreitbar dürfte der Einfluß christlicher Vorstellungen auf die Schilderung vom Ragnarök sein" *(B. Pering,* Heimdall, Lund 1941, 21).
29 Vgl. *F. Genzmer,* Die Eingangssätze des Bjarki-lieder, PBB, 77, Tübingen 1955, 83–88.
30 Text: *Kock* 91.

Oberflächlich gesehen könnte behauptet werden, der die Menschen weckenden Hahn (vgl. Matth. 26: 34, 74) sei ein allzu allgemeines Beispiel, um direkt in die indogermanische Richtung zu deuten[31]. Aber man achte darauf, daß es Hühner z. B. im Alten Testament nicht gab. „Dieses Haustier scheint in Vorderasien durch die Meder und die Perser eingeführt worden zu sein."[32] Im Avesta aber heißt es: „Der Vogel, der Hahn *(parōdərəs)* genannt wird . . ., erhebt seine Stimme gegen die mächtige Morgenröte: ‚Steht auf, Menschen, preiset *Aša,* verfluchet die *Drug!*'" (Vidēvdāt 18: 15 f).

Dann fängt das eigentliche eschatologische Drama an. Der Hund *Garmr* heult vor der Höllenhöhle (Vsp. 44, 49, 59)[33], die Gemeinschaftsformen lösen sich auf (Vsp. 45)[34], ein Groß-Winter bricht ein (Vafþr. 44 und vielleicht Vsp. 41)[35]. Er heißt *fimbulvetr*[36] und wird auch Wolfszeit genannt (Vsp. 45: 9)[37]. Während dieser kommt der Frevler (Loki mit dem Fenris-Wolf) los (Vsp. 47, 49)[38].

Eine Art Jüngsten Gerichtes kommt ohne Zweifel in Vsp. vor, wo wir lesen:

Sá hon þar vaða	Dort sah ich waten
þunga strauma	durch schwere (Metall-)Ströme
menn meinsvara	meineidige Männer
ok morðvarga.	und Mordtäter.

(Vsp. 39)

Welche Taten „meineidiger Männer und Mordtäter" schaut die Seherin in ihrem Gesicht? Sie waten – aber durch was? Snorri denkt wegen Str. 38 an Ströme aus Schlangengift (Gylf. 51), Rm. 4 erfindet einen Fluß *Vadgelmir.* Aber iranische Parallelen (Yašt 17: 20, Bdh. 30: 20 [34: 18]) geben uns die zutreffende Übersetzung an die Hand: sie „waten durch schwere [Metall-]ströme". Es ist von einem Ordal die Rede.

Das Enddrama geht weiter. Gute und böse Mächte gehen paarweise gegeneinander (Vsp. 53–56)[39], die Himmelskörper stürzen (57)[40] und Feuer vernichtet die Welt (aaO)[41]. Alle diese Züge hat Saxo in eine hochdramatische

31 Dazu *H. Kosmala,* The time of the cock-crow, in: Annual of the Swedish Theological Institute, II, 1963, Leiden 1963, 118–120.
32 Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, utgivet av *I. Engnell,* ²1962, Art. Höns.
33 Vgl. die Hunde an der Brücke (Vsp. 30), die beiden Hunde in Vidēvdāt 19: 18–32, die Höllenhunde Yamas, z. B. Ṛgv. X: 14: 11, und Verg. Aen. VI: 257.
34 Über dieses Motiv s. *Åke V. Ström* 1944, 30; *Ders.,* Religion och gemenskap, Stockholm 1946, 95. Dort nicht erwähnte Beispiele sind Enuma eliš 4: 79 f, Quran, sura 80: 33–37, Bdh. 30: 12 (34: 14), Artāi virāz nāmak 68 und Bahman yašt 2: 30.
35 Darüber *Å. V. Ström* 1967b, 191, Anm. 137.
36 Vgl. Vidēvdāt 2, Bahman yašt 2: 31, 53.
37 Vgl. Bdh. 30: 18 (34: 17), Bahman yašt 3: 40.
38 Vgl. Aždahāk (Bdh. 29: 8).
39 So Bdh. 30: 29 (34: 27).
40 Vgl. Bdh. 30: 18 (34: 17).
41 So Viṣṇu purāṇa 6: 3, Bdh. 30: 19 (34: 18), Heraklit fragm. 31, Die Stoa, *(Joh. von Arnim,* Stoicorum veterum fragmenta, Leipzig 1903, I, 32, II, 183), Fragm.

irdische Kampfschilderung übernommen und in ihr gewissermaßen nachgebildet (Gesta Dan. VIII, 4: 4).

Der einzige auf uns gekommene Vers aus einer eventuell vorhandenen schwedischen sakralen Literatur sind die Runenworte **iarþsalrifnaukubhimin.** Von Friesen faßt dies so auf:

jǫrđ skal rifna	die Erde soll zerreißen
ok uphiminn	und der Himmel[42].

Zum Schluß kehrt alles wieder, und – indisch gesprochen – eine neue *yuga,* „Weltalter"[43], bricht an. Die Erde, die durch Feuer vernichtet worden ist, taucht jetzt aus dem Meer *(ór ægi,* Str. 59) auf. Beide Vorstellungen scheinen aber „nicht als unvereinbar empfunden zu werden"[44], und ein goldenes Zeitalter hebt an (Str. 61 f)[45]. Die goldenen (Brettspiel-)Tafeln (vgl. Str. 8) werden wieder entdeckt (Str. 61, vgl. o. S. 237), Balder kehrt aus dem Totenreich zurück (Str. 62), Brüder und Vettern finden sich (Str. 62 f)[46], der Opferdienst wird erneuert[47], und zuletzt kommt der Mächtige (Erich, Str. 65, vgl. o. S. 161 f), der auch „ein anderer, Mächtiger" *(annarr, inn mátkari,* Hdl. 44) genannt wird.

So viele Motive, die im Christentum nicht zum Vorschein kommen, kehren also in den germanischen Endzeitschilderungen wieder, daß es erlaubt ist, mit dem spätesten Ausleger, einem Australier, zu sagen: „The battle of the gods was seen to be most probably of indigeous origin."[48]

107 und 593, die Kelten (Strabon, Geographica IV: 4: 4), die sibyllinischen Orakel und – die Hymnenrolle aus Qumran (s. *H. Ringgren,* Der Weltbrand in den Hodajot, in: Bibel und Qumran, Berlin 1968, 177–182).

42 Der Skarpåker-Stein (Södermanlands runinskrifter, Stockholm 1924–1936, 117). Anders faßt den Text *Aa. Kabell* auf, ANF, 77, 54: *iarþ skal rifna auk sua himin,* was ungefähr denselben Sinn ergibt. Der Ausdruck „Erde und Himmel" (NB immer in dieser Ordnung, in der Bibel immer umgekehrt!) steht auch in Vm. Str. 20, þrk. Str. 2, Od. Str. 17, Heliand 2885 f *(ertha endi uphimil)* und an einem Runenstab (**iorþ ... ok uphimaen**) aus Ribe *(L. L. Hammerich,* in: Festschr. v. d. Leyen, 1963, 150–152.

43 *Dowson* 1953, 381–383.

44 *Ringgren* aaO 181.

45 Vgl. Bdh. 30: 24 f (34: 22), Bahman yašt 3: 62.

46 Vgl. Bdh. 30: 9, 21 (34: 20).

47 Vgl. Bdh. 30: 30 (34: 29).

48 *John Stanley Martin,* Ragnarǫk: An Investigation into Old Norse Concepts of the Fate of the Gods (Melbourne Monographs in German Studies, 3), Assen 1972, 139.

2. *Der Schicksalsgedanke*

A. Die Mächte

Die nähere Untersuchung des alt-germanischen Schicksalsgedankens begann erst um 1920 und dann, merkwürdigerweise, im angelsächsischen Bereich[1]. In den dreißiger Jahren erschienen, mit oder ohne Anlehnung an die nazideutschen Schicksalsideen, viele Arbeiten darüber, fast alle in deutscher Sprache[2]. Eine kurze Übersicht über die Schicksalsgedanken der Germanen[3] kann man in fünf Punkte gliedern:

a) Was geschehen soll, geschieht. Die vier Hauptwörter des Schicksalsglaubens sind:

Anglosächsisch	Altdeutsch	Isländisch	Übers.
wyrd	*wurt*	*urđr*	das Werdende
ʒesceap, ʒesceaft	*giscapu, giscafti*	*skǫp*	das Bestimmte
orlæg	*urlag*	*ørlǫg*	höchste Bestimmung[4]
meotod[5]	*metod*	*mjǫtuđr*	der Messer[6]

Wir finden den Gedanken im Beowulf:

Gæđ ā wyrd swā hīo scel	Schicksal geht immer so, wie es muß.

(Beow. 455)[7]

1 *A. Wolf,* Die Bezeichnungen für Schicksal in der angelsächsischen Dichtersprache, Breslau 1919; *R. Jente,* Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz (= Anglistische Forschungen, 56), Heidelberg 1921.

2 *M. von Kienle,* Der Schicksalsbegriff im Altdeutschen, WuS, 15, 1933, 81–111; *H. Naumann,* Germanischer Schicksalsglaube, Jena 1934; *W. Baetke,* Art und Glaube der Germanen, Hamburg 1934, 55–79; *A. G. van Hamel,* The Conception of Fate in early Teutonic and Celtic religion (= Saga Book of the Viking Society, 9), 1934; *M. Ninck,* Wodan und germanischer Schicksalsglaube, Jena 1935; *W. Mohr,* Schicksalsglaube und Heldentum (= Die Welt der Germanen, 3), Leipzig 1935; *G. Gunnarsson,* Nordischer Schicksalsgedanke, München 1936; *E. Therman,* Eddan och dess ödestragik, Stockholm 1938; *W. Gehl,* Der germanische Schicksalsglaube, Berlin 1939; *H. Buttgereit,* Die Schicksalsauffassung der Germanen, Zeitschrift für deutsche Bildung, 15, 1939, 197–206; *W. Wirth,* Der Schicksalsglaube in den Isländersagas (= Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars der Universität Tübingen, 11), Stuttgart 1940; *W. Baetke,* Vom Geist und Erbe Thules, Göttingen 1944, 48–60; *G. W. Weber,* „Wyrd". Studien zum Schicksalsbegriff der altenglischen und altnordischen Literatur (= Frankfurter Beiträge zur Germanistik, 8), Bad Homburg 1969. Kurze Besprechungen bei *Å. V. Ström* 1967a, 65–71 und 88; *Seipp* 1968, 175–191.

3 Eine solche knappe Übersicht hat *H. Biezais* gegeben (1955, 283–294).

4 So *Gehl* 1939, 21, gegen *Fr. Kauffmann,* Über den Schicksalsglauben der Germanen, ZdPh, 50, 1926, 361–408, der „Urgesetz" übersetzt.

5 *Wyrd* ist ursprünglich als Weib vorgestellt *(Branston* 1957, 51), aber auch *Meotod* kann eine alte Schicksalsgottheit (die zweite Norne?) gewesen sein *(Branston* 1957, 66; *Gehl* 1939, 113, Anm. 253), was nach *Gehl* durch Saxos Bericht über Mitothyn = *mjǫtuđr* (Gesta I, 7: 2) gestützt wird.

6 Man übersetzt gewöhnlich: „das Gemessene" *(F. Jónsson,* Lexicum Poeticum, Copenhagen 1913–1916, 408; *Baetke* 1934, 70 f; *F. Ström* 1967, 200), aber s. u. S. 254.

7 Vgl. *wyrda ne worda,* „Schicksal und Geschehen" (Beow. 3030), was *L. Mittner*

Hier begegnen uns die beiden Wörter *metod* und *wyrd:*

swā unc wyrd getēoð,	so wie das Schicksal uns befiehlt,
metod manna gehwæs	das das Verhängnis der Menschen schafft.

(Beow. 2526 f)

Beide Wörter und *ȝesceap* haben ihre Entsprechungen im Heliand:

wurdgiscapu,	So wird das Geschick ihm vom Schöpfer ge-
metod gimarcôd endi maht godes	messen und der Macht Gottes.

(Hel. 127 f)[8]

In nordischer Skaldenliteratur lesen wir: „Kämpfer können das Schicksal nicht überwinden" *(skǫpum vinnat,* Korm. 30)[9] und: „Grimmige Verhängnisse herrschen mit ihrem eignen Willen" *(valda skǫp sínu / ... reið at ráði,* Korm. 40)[10]. Beinahe derselbe Ausdruck begegnet in der Edda, z. B. HH. II, 29, Grp. 53, Od. 16 *(nema mjǫtuðr spilti,* „wenn das Schicksal nicht zerstörte"), Fjǫlsv. 47[11], und vor allem in folgenden Sätzen:

Skǫpum viðr mangi,	Keiner widersteht dem Schicksal.
ok skuluð þó hér komnir!	Ihr solltet dennoch hierher kommen[12]!

(Am. 48)

Kveld lifir maðr ekki	Man lebt nicht einen Abend,
eptir kvið norna.	nachdem die Nornen gesprochen haben.

(Hm. 30)

Es wird ausdrücklich gesagt, daß das Schicksal über dem Zufall steht:

Ræðr auðna lífi, en æigi hvar maðr er kominn.	Das Schicksal beherrscht das Leben und nicht (die Stelle), wo man ist (= der Zufall)[13].

(Orkn. 11)

Der Grundsatz „was geschehen soll, geschieht" kehrt oft in den Sagas wieder, z. B. Eyrb. 63, Vǫls. 32 [S. 58]. Man soll das tun und kann das nicht vermeiden, „was bestimmt ist" *(sem ætlat er,* Njála 6, 13 und 149). Aufgrund seiner Untersuchung der Kenninge im nordisch-poetischen Stil stellt Mittner eine pessimistische Überzeugung fest[14], die auch hinter den Wörtern für Schicksal steht, insbesondere *Wurd* < idg. $\sqrt{}$**uert,* lat. *vertere,* das eine Kreisbewe-

mit „geweissagtes Mißgeschick" wiedergibt (Wurd, Bibliotheca Germanica, 6, Bern 1955, 99).
8 Kommentar bei *Ljungberg* 1947a, 84–86.
9 Text: *Kock* 46.
10 Text: *Kock* 47.
11 Text: *Neckel,* Edda³, 1936, 310.
12 S. *Gehl* 1939, 183, und *Ed. Neumann,* Das Schicksal in der Edda, 1 (= Beiträge zur deutschen Philologie, 7), Gießen 1955, 43 und 46.
13 *A. B. Taylor* übersetzt: „not his own comings and goings" (Orkneyinga saga. A new translation, Edinburgh 1938, 148).
14 *Mittner* aaO 1955, 52–63.

gung bezeichnet[15], ebenso wie das indische *saṃsāra.* Man kann demgemäß mit H. Biezais sagen: „Bei den Germanen begegnen wir einem alten Schicksalsglauben, der für alle indoeuropäischen Völker gemeinsam ist."[16] Der Pessimismus tritt im Hildebrandslied deutlich zutage:

wê-wurt skihit	Weh-Geschick geschieht[17].

(Hildebr. 49)

Doch muß eine Einschränkung gemacht werden: die Tätigkeit des Menschen spielt, trotz allem, eine gewisse Rolle, so daß Wille und Schicksal gegeneinander stehen können. Ingimundr fuhr nach Island

meirr af forlǫgum ... en fýsi.	mehr dem Schicksal zufolge ... als dem (eigenen) Willen.

(Vatsd. 11)

In derselben Saga findet es Groa schwer, dem Glück der Ingimundsöhne zu widerstehen, aber es gelingt ihr, einen tödlichen Bergrutsch über sie zu beschwören mit den Worten:

Fari nú hvat sem búit er	Es geschehe, was bereitet ist!

(Vatsd. 36 [S. 96]

b) Jedermann hat sein eigenes Schicksal von Geburt an. Eine Heirat kann vorherbestimmt (*forlǫg,* Eir. rauð 4 [S. 208] und 7 [S. 220]) sein. Die Worte im Beowulf

Wyrd oft nereð	Wyrd rettet oft den Mann,
unfægne eorl, þonne his ellen dēah!	der nicht zum Tode bestimmt ist,
	wenn sein Heldentum taugt

(Beow. 572 f)

deuten auf einen Mann, der von Anfang an zum Glück bestimmt ist. Dasselbe ist mit Thorstein in Vatsd. 3 der Fall *(var annarra forlaga auðit).* Die Vǫluspá sagt uns, wie dieses persönliche Los zugeteilt wird. Die Schöpfergötter, *Óðinn* und *Hœnir,* fanden *Askr* und *Embla,* die ersten Menschen, „ohne Schicksal" *(ørlǫgslausa,* Str. 17). Aber die Nornen, *nornir,* vielleicht „die Warnenden" (mit den schicksalsverknüpften Namen *Urðr, Verðandi* und *Skuld*), kamen und

þær líf kuru	sie koren Leben(sart)
alda bǫrnum	und teilten den Menschenkindern
ørlǫg seggja.	Geschicke mit.

(Vsp. 20)

15 Von derselben Wurzel stammt auch mhd. *wirtel,* „Spinnwirtel", was zu dem Schluß berechtigt, die Wurd und die Normen als Schicksalsspinnerinnen anzusehen *(W. von Stokar,* Spinnen und Weben bei den Germanen (= Mannus-Bücherei, 59), Leipzig 1938, 65. Nach *von Kienle* aaO 82 und *Mittner* aaO 90–95 sind die Nornen Weberinnen, nicht Spinnerinnen. Vgl. das altenglische Reimlied, Z. 70: *Mē þet wyrd gewef,* „Mir wob dies das Schicksal" (GRM, 34, 1953, 150 f).
16 *Biezais* 1955, 289. 17 *Mittner* aaO 96, 104.

Gemäß Snorri haben die Nornen, die hier mehr als drei sind, die Aufgabe,

koma til hvers barns er borit er, at skapa aldr ... ráða ørlǫgum manna.	zu jedem geborenen Kindchen zu kommen, um dessen Alter ... und das Geschick festzustellen.

(Gylf. 15)

Dies tun sie *geysi-újafnt*, „speziell für einen jeden", und man dachte hier an das Erbe, denn gute Nornen aus guter Sippe *(góðar nornir ok vel ættaðar)* werden genannt, die in der Geburtsnacht den Lebensfaden spinnen.

ok und mána sal	und unter dem Saal des Mondes (= dem Himmel)
midjan festu.	machten sie die Fadenmitte fest.
þær austr ok vestr	Im Osten und Westen
enda fálu	versteckten sie die Enden.

(HH. I: 3 f)[18]

Diese kosmische Szene scheint die einzige Spur von Astrologie in den nordischen Texten zu sein[19]. Aber auch ohne den Einfluß der Sterne ist alles Persönliche vorherbestimmt:

Ǫll eru mein of metin	Alles Unheil ist bestimmt (eig.: ausgemessen).

(Sd. 20)

Ja, das Schicksal ist so persönlich gedacht, daß ein Mensch einem anderen zum Schicksal werden kann:

Urðr ǫdlinga	Verhängnis der Fürsten
hefir þú æ verit,	bist du stets gewesen,
rekr þik alda hver[r]	alle Unheilsfluten
illrar skepnu.	treiben dich.

(Gðr. I: 24)

Oder das Schicksal (Glück) eines Menschen kann mit dem eines anderen wetteifern. Ein Kaufmann *Hrói* war ein Unglücksmann *(úgiptumaðr)*, und seine Geschäfte mißlangen. Der Dänenkönig Sveinn Doppelbart tat sich mit ihm zusammen, und folgendes Gespräch entspann sich:

Hrói: Vænti ek, at þá megi meira gipta yðar ok hamingja en úgæfa mín ...	H.: Ich warte, daß Ihr Glück und Erfolg mehr vermag als mein Unglück ...
Konungr: þar skal á hætta, hvárt meira megi konunglig gipt eða úgæfa hans.[19a]	K.: Es wird sich zeigen, ob (mein) königliches Glück oder sein Unglück das stärkste ist.

(Hróa þáttr in: OH. 62, Flat. 2, S. 74)

18 Vgl. über die Astronomie der Germanen *Rolf Müller,* Himmelskundliche Ortung auf nordgermanischem Boden, Leipzig 1936.
19 So *A. Holtsmark,* Art. Horoskop, in: KLex 6, 1961, 674 f. Es sind eben vor kurzem neue Theorien über Astronomie und Astrologie vorgebracht worden *(Willy Hartner,* Die Goldhörner von Gallehus, Wiesbaden 1969, 41–52, 62–78).
19a Über die Fortsetzung mit Motiv aus „Tausendundeine Nacht" s. *Strömbäck* in: Festschr. Smith, 181–190.

c) Man soll sein Schicksal nur durch rechte Mittel erkennen wollen. Die Hauptstelle ist folgende:

Ørlǫg sín	Sein Geschick
viti engi fyrir	wisse keiner voraus:
þeim er sorgalausastr sefi	ihm ist der Schlaf am sorgenfreisten.

(Háv. 56)[20]

Eine durch Unwissen sorgenfreie Lage wird so ausgemalt:

þær wæs symbla cyst,	Es war ein auserlesenes Mahl,
druncon wīn weras;	die Männer tranken Wein;
wyrd ne-cūđon	sie kannten Wyrd nicht,
geōsceaft grimme ...	das grimme Geschick ...
Bēor-scealca sum	Ein Bierdiener,
fūs ond fæge	zum Tode bestimmt,
flet-ræste gebēag.	neigte sich zum Hallenlager (= ging zu Bett)

(Beow. 1232–34, 1240 f)[21]

Es gab jedoch besondere Mittel und Wege, um das kommende Geschick ohne Gefahr im voraus erkunden zu können (s. u. S. 258–260).

d) Schicksal und Religion. Es war seit langem die Meinung der Wissenschaft, daß im nordischen Glauben auch die Götter dem Schicksal unterstünden[22]. Gehl schreibt: „Schicksalsglaube ist eher ‚Weltanschauung' als ‚Religion', ja, er steht zu Religion in ... Spannung."[23] Schon 1934 ist aber W. Baetke dieser Behauptung entgegengetreten. Die Götter sind *regin,* „die Regierenden", *hǫpt,* „Fesseln", oder *bǫnd,* „Bänder", mit einem Wort: Mächte[24]. Zu dieser Gruppe zählt Baetke auch „das sehr merkwürdige *mjǫtuðr*"[25], ein männliches Wort, das nur in sächlicher Bedeutung, Schicksal, verwendet wird[26]. In der nordischen Gedankenwelt gehen deshalb Fatalismus und Theismus zusammen[27]. Wenn eines von beiden jünger ist, dann muß dies der Schicksalsgedanke sein, der „den seines eigentlichen religiösen Inhalts beraubten, blutleer und kalt gewordenen Heidenglauben"[28] darstellt. Óðinn als Schicksalsgott ist in allen Fällen eine späte poetische Erfindung. „Aber der Schicksalsglaube ist Frömmigkeit"[29], ja, „bei vielen eher Ausdruck einer positiven Frömmigkeit als religiöser Gleichgültigkeit"[30].

Dumézil hat im Vorbeigehen durch Hinweis auf die irische *(midiur),* oskische

20 S. *Gehl* 1939, 161.
21 Darüber *Mittner* aaO 102.
22 So als selbstverständlich noch *K. Helm* 1953, 284.
23 *Gehl* 1939, 80. So auch *R. L. M. Derolez* 1963, 219.
24 *Baetke* 1934, 70 f; vgl. *de Boor,* DtIsl, 1930, 79; *Ljungberg* 1947a, 84–86.
25 *Baetke* 1934, 71.
26 So auch *F. Jónsson,* Lexicon Poeticum, Copenhagen 1913–1916; *F. Ström* 1961, 141.
27 *Baetke* 1934, 71.
28 *Baetke* 1934, 78.
29 *Baetke* 1934, 74. Zusammenfassung der Auseinandersetzung bei *Biezais* 1955, 289–292.
30 *Baetke* 1944, 53.

(meddíss) und griechische (μέδων) Entsprechung dargetan, daß *mjǫtudr* durchaus aktiv und also „Messer“, „Schicksalslenker“ zu übersetzen ist[31]. Wir können hinzufügen, daß die Nordmänner ohne unseren Persönlichkeitsbegriff[32] keine absolute Trennung zwischen persönlicher Macht und unpersönlichem Geschick vornehmen konnten[33]. So ist *mjǫtudr* bald eine Macht (Sg. 71), bald eine Person (Od. 16, Sg. 71), bald ein Baum (Fjǫlsv. 22), bald ein Schwert (Sksk. 16), bald eine unpersönliche Kraft (Vsp. 46). Gleichermaßen kann auch das alte Wort *urdr* (weibl. oder selten männl.) teils eine persönliche Macht, Norne, bedeuten, teils etwas Unpersönliches[34], aber es kann auch eine lebendige Person bezeichnen wie Brynhild (s. o. S. 252).

Mit *meotod-mjǫtudr* dürfte *Mímr (Mímir)* in Zusammenhang gebracht werden können. Fr. Detter hat einmal (mit vorsichtiger Zustimmung von Gehl) den Namen *Mímr* nicht mit lat. *memor,* sondern mit ags. *mămrian,* „grübeln“, norw. *meima,* „messen“, zusammengestellt und aus der $\sqrt{}$**mer* hergeleitet[35]. Das Wort *mímameidr* (Fjǫlsv. 20) bedeutet nicht „der Baum Mimirs“, was eine dritte Namensform, *Mími,* voraussetzen würde, sondern „der Meßbaum“[36].

Ist *Mímr* also ein Schicksalsgott, so müssen deswegen nicht zwei Quellen unter der Wurzel Yggdrasills angenommen werden, sondern der *Urdarbrunnr (Urds* Quelle, Vsp. 19, Háv. 111) und der *Mímisbrunnr (Mímrs* Quelle, Vsp. 28) sind ein und dasselbe[37]. Ich finde die Gleichsetzung *Mímr* = *mjǫtudr* an folgenden Stellen bestätigt, in denen *mjǫtudr* (und *Mímr!)* teils mit Yggdrasill (in Vsp. 2 übrigens *mjǫtvidr* genannt!), teils mit *Mímameidr* in Verbindung gebracht wird:

Leika Míms synir,	Míms Söhne spielen
en mjǫtudr kyndisk ...	und das Schicksal wird angezündet ...
mælir Ódinn	Odin spricht
vid Míms hǫfud;	mit dem Kopf Mímrs;
skelfr Yggdrasils	die Esche Yggdrasill
askr standandi.	bebt, wo sie steht.
	(Vsp. 46 f)
Mímameidr hann heitir,	Er heißt Mimameidr,
en þat manngi veit	und keiner weiß,
af hverjum rótum renn ...	aus wessen Wurzel er kommt.
sá er hann med mǫnnum mjǫtudr	Er ist der Menschen Schicksal.
	(Fjǫlsv. 20, 22)

31 *G. Dumézil,* Revue des études latines, 32, 1954, Paris 1955, 151, Anm. 4.
32 S. *Å. V. Ström* 1944, 37–45 (englische Zusammenfassung 432 f).
33 Vgl. das Schwanken zwischen Persönlichem und Unpersönlichem in den Begriffen τύχη und μοῖρα *(C.-M. Edsman,* in: SIDA 1967, 24 f).
34 S. *Mittner* aaO 87 f mit Anm. 173.
35 *F. Detter,* PBB, 18, 1894, 72–105; *Gehl* 1939, 113, Anm. 253, vgl. 22, Anm. 17, und AnEWb 387.
36 *Detter* aaO 75, Anm. 1.
37 *Gehl* 1939, 113.

e) Schicksal und Ethik gehören zusammen. Baetke unterstreicht die Tatsache, daß eine innere Verbindung zwischen dem Schicksal und der ethischen Haltung des Helden besteht, was der Dichtung ihren tragischen Gehalt gibt[38]. Der Held hat die Aufgabe, ganz in Übereinstimmung mit dem Befehl des Verhängnisses zu handeln. „Es gibt da ... nicht zwei verschiedene Möglichkeiten; es fehlt also gerade das, woran wir bei einer sittlichen Entscheidung denken: die Wahl.“[39] Und umgekehrt: dem Schicksal, nicht dem Menschen, ist gegebenenfalls ein Vorwurf zu machen, ja „es wird angeklagt“[40]: *wêwurt skihit,* „Weh-Geschick geschieht“ (s. o. S. 251) oder

illr er dómr norna	die Nornen beschlossen Schlimmes.
	(Hunn. 34)[41]

Die Einheit von menschlichem Willen und Schicksal wird auch von Gehl betont: „Aus dem Willensentschluß redet das Schicksal.“[42]

B. Das bezwungene Schicksal

Es ist richtig, sagt Baetke, „daß man – im religiösen Sinne – nicht an das Schicksal als solches glaubt – das Schicksal erfährt man –, sondern an die Macht, die das Schicksal lenkt“[43]. Die Germanen haben an die Götter geglaubt, die als Walter des Schicksals verehrt wurden.

Aber kann man nicht selbst das Schicksal lenken? Gibt es Mittel, die es dem Menschen ermöglichen, das Schicksal im voraus zu erkennen und es zu bezwingen? Diese Fragen müssen für das ganze germanische Gebiet bejaht werden.

a) Magie. Magie ist nicht eine Vorstufe der Religion noch deren Entartung, sondern magische Handlungen und Worte laufen mit der Religion zu allen Zeiten parallel[44]. Die Magie der Germanen bildet keine Ausnahme.

Wir sind oben den alten magischen Zauberformeln begegnet: gegen Verrenkung und Fesseln (s. S. 89) sowie gegen Würmer (S. 100), in denen allen Wodan als der große Magier auftritt[45]. Wurmmagie enthält auch ein altnieder-

38 *Baetke* 1934, 67.
39 *Baetke* 1934, 68.
40 *Baetke* 1934, 69.
41 Vgl. Hm. 28 und 30.
42 *Gehl* 1939, 205; vgl. *Baetke* 1944, 59 f.
43 *Baetke* 1944, 30.
44 *G. Widengren,* 1969a, 1–19; *Ringgren–Ström,* 8 f; *L. Ejerfeldt,* Art. Magi, in: KLex 11, 1966, 214.
45 Über Zauberformeln: *A. Chr. Bang,* Norske Hexeformularer og magiske Opskrifter, 1901–1902; *F. Ohrt,* Danmarks Trylleformler, I–II, Kopenhagen 1917 bis 1921; *I. Lindquist,* Galdrar (GHÅ 29), Göteborg 1923; *N. Lid,* Magiske fyrestillingar og bruk (= NK, 19), Stockholm 1935; *H. Wesche,* Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung (= Unters. zur Gesch. der deutschen Sprache, 1), Halle 1940; *J. H. G. Grattan–Ch. Singer,* Anglo-Saxon

deutscher Spruch, der ein Beispiel dafür ist, daß „die älteste Form des Zauberspruchs die eines Befehls (ist)“[46]:

Gang út nesso mid nigun nessiklinon.	Geh aus, Wurm, mit neun Würmelein:
út fana themo marge an that ben;	aus von dem Marke in den Knochen,
fan themo bene an that flesg;	(aus) von dem Knochen in das Fleisch,
út fan themo flesgke an thia hud;	aus von dem Fleische in die Haut,
út fan thera hud an thesa strala;	aus von der Haut in diesen Pfeil!
drohtin uuerthe so[47].	Herr, es werde so!

Befehle enthalten auch die letzten Zeilen des zweiten Merseburger Zauberspruchs:

insprinc haptbandun,	entspring den Haftbanden,
invar vig(b)andun[48]*!*	entfahr den Kampfbanden!

Die Edda enthält viele magische Beschwörungen *(galdrar)* und Schilderungen von magischen Praktiken (Háv. 146–163, Skm. 25–32, 34–36, HHv. 18, Gðr II: 21–24, Sd. 5–20, Gróg. 5–14[49]). Bald handelt es sich um positive (weiße) Magie

Sigrúnar þú skalt kunna	Siegrunen sollst du lernen,
ef þú vilt sigr hafa,	wenn du Sieg haben willst,
ok rísta á hjalti hjǫrs,	und auf den Schwertknauf schneiden,
sumar á véttrimum,	etliche auf dem Rande(?),
sumar á valbǫstum,	etliche auf der Rückenbreite,
ok nefna tysvar Tý.	und zweimal (die Rune) Týr nennen,

(Sd. 6)

bald um negative (schwarze):

Heyri jǫtnar,	Höret, ihre Riesen,
heyri hrímþursar . . .	höret, Reifriesen,
hvé ek fyrbýð,	wie ich verbiete,
hvé ek fyrirbanna	wie ich verwünsche
manna glaum mani,	Männerliebe dem Mädchen,
manna nyt mani	Männernutzen dem Mädchen.

(Skm. 34)

Zwei Formen schwarzer Magie seien kurz erwähnt:

1. das *nid*, „Beschimpfung“ in Wort *(tungunid)* und Bild *(trénid*, Gulat. in NGL I, S. 56 f) dadurch, daß man Hohnstrophen auf jemanden dichtet oder

Magic and Medicine, London 1952; *I. Hampp*, Beschwörung, Segen, Gebet, Stuttgart 1961; *G. Eis*, Altdeutsche Zaubersprüche, 1964; *Bengt af Klintberg*, Svenska trollformler, Stockholm 1965.

46 *de Vries* 1956, 304.

47 Text: Altsaechsische Sprachdenkmaeler, herausgeg. von *J. H. Gallée*, Leiden 1894, 208; AhdSpr. 374. Übers. von *A. Heusler* in: *G. Müller*, Zeugnisse germanischer Religion, München 1935, 155; *K. Hauck* 1970, 190–194.

48 Text: Ahd.Spr., 366, mit Konjektur von *I. Lindquist* 1923, 35–42. Die Handschrift liest *vigandun*, „den Kämpfenden“.

49 Text: Edda³ 299 f.

eine Neidstange (mit einem Pferdkranium) errichtet (Eigla 57, Saxo, Gesta V, 3: 7, vgl. Vatsd. 34)[50].

2. der *seiðr* in einer bestimmten Form (s. u. S. 259).

Beschwörungen kommen auf Runenschriften oft vor. Auf dem Björketorp-Stein findet sich das Wort **uþArAbAsbA** = *óþurfa-spá*, „Unheilsschicksal“, „böser Wunsch“[51]. Der berühmteste magische Stein ist die 1917 beim Bauernhof Eggjum in Sogn, Norwegen, gefundene Platte mit urnordischen Runen aus dem 8. Jh. Die geritzte Seite lag nach unten. Sie sollte bzw. durfte nicht gelesen werden. Die Deutung dieser Eggjum-Inschrift ist noch nicht geklärt, aber der Anfang ist ziemlich klar:

nis solu sot	Nicht von der Sonne getroffen
uk ni sakse stain skorin	und nicht mit einem Messer der Stein geschnitten . . .[52]

Die Runen wurden selbst als magische Zeichen gebraucht[53], obschon sie als von den Göttern gegeben galten und also anfänglich religiöse Bedeutung hatten[54]. Magisch sind sie oft auf den sog. *Brakteaten*, kostbaren Amuletten aus der Völkerwanderungszeit, wo „Religion und Magie nicht von einander geschieden werden können“[55]. Ein aufschlußreiches Beispiel für Runenzauber finden wir in der Egils saga:

Ein junger Mann hatte, um ein Mädchen zur Liebe zu zwingen, Runen auf ein Walfisch-Knochenstück geritzt und dieses in ihrem Bett versteckt. Die Runen waren aber so ungeschickt gemacht, daß er ihr statt Liebe eine dauernde Krankheit anzauberte. Egil Skallagrimsson kam ins Haus, entdeckte und las die Runen, schabte sie ab und warf die Knochenreste ins Feuer. Dann dichtete er:

Skalat maðr rúnar rista,	Man soll nicht Runen ritzen,
nema ráða vel kunni:	wenn man sie nicht versteht.
þat verðr mǫrgum manni,	Es geschieht manchem Mann,
es of myrkvan staf villisk.	daß er vom dunklen Stab verwirrt wird.
Sák á telgðu talkni	Ich sah im geritzten Barte (d. h. dem Walfisch-Knochenstück)
tíu launstafi ristna;	zehn Geheimrunen geritzt;
þat hefr lauka lindi	das hat dem Lauch der Linde (dem Mädchen)
langs oftrega fengit[56].	allzu viel Kummer gegeben.

50 *Bo Almqvist*, Norrön niddiktning, I, Uppsala 1965; *Ders.*, Art. Nid, in: KLex 12, 1967, 295–299; *Ó. Sveinsson*, Bitit hefir níðit ríkari menn, Arv, 1965, 29–52.

51 Text: *Krause* 1966, 214; Deutung von *S. Nordal* 1923, 57.

52 *Krause* 1966, 227–235. Vgl. *Lis Jacobsen*, Eggjumstenen. Forsøg paa en filologisk Tolkning, Kopenhagen 1931; *Ders.*, Tilføjelser, 1931; *H. Heiermeier*, Der Runenstein von Eggjum, Halle 1934; *Gerd Høst*, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap, 19, 1960, 489–554; *Vilh. Kiil*, Nye kommentarer til Eggja-runene, ANF 79, 1964, 21–30; *O. Springer*, Zur Eggjum-Inschrift, ZDPh. 85, 1965, 22–48.

53 S. Art. Runemagi, in: KLex 14, 1969, 462–464, und *N. Å. Nielsen*, Runestudier, Odense 1968.

54 Auf dem Noleby-Stein (8. Jh.) steht **runo fahi raginaku(n)do**, „ich machte Gott-inspirierte Runen“ (Sveriges Runinskrifter V; 3, Uppsala 1958, 92–100), vgl. den Sparlösa-Stein *(Lindquist* 1940, 9 und 98–101) und Háv. 80.

55 *K. Hauck*, Goldbrakteaten aus Sievern, München 1970, 267.

56 Eigla, Lv. 38. Text: *Kock* 32.

Egill ritzte neue Runen, legte sie unter ihr Kissen, und bald war sie gesund und „wie aus einem Schlaf erwacht" (Eigla 72).

Als die Mutter Olafs des Heiligen, Asta Gudbrandstochter, ihren Sohn gebären sollte, nahm Hrani, der Pflegebruder des Königs Harald, einen Gürtel aus dem Grabhügel Olaf Geirstadalfs und legt ihn um die Frau (OH. 8, Flat. II, S. 10).

Durch solche Mittel glaubten die Germanen – wie andere Völker nah und fern, früher und heute – das Schicksal für sich selbst oder für andere bezwingen zu können.

b) Vorauswissen. In allen Zeiten versucht der Mensch, den Schleier, der vor der Zukunft hängt, zu zerreißen. Die Germanen haben dies auf verschiedenen Wegen unternommen. Die Priester der Cimbrer (aus Jutland, Tac.Germ. 37) weissagten dadurch, daß sie ins Blut der Menschenopfer schauten (Strabon VII, 2).

Durch das *blót* erwarb man sich Kenntnisse über das, was geschehen sollte, und ein *blótmadr* war dadurch oft *framsýnn mjǫk,* „sehr vorausschauend" (Lnb. St. 355). Man kann *blóta til heilla sér,* d. h. „für sein Glück opfern"; wenn aber *heil* neutr. = Omen ist[57], hat man zu übersetzen: „opfern, um Omen zu suchen" (so Eigla 49). So wie man in Israel „ging, um Jahwe zu fragen" (1. Sam. 22: 15; 2. Kön. 8: 8; Jes. 8: 19, 45: 11), so ging man im Norden, „um Auskunft durch Orakel einzuholen" *(til fréttar)*[58]. Als König Dag wissen wollte, wohin sein wunderbarer Sperling gekommen sei, „ging er zum Frö-Opfer, um zu fragen" *(gekk til sonarblóts*[59] *til fréttar* (Ys. 18). Oft glaubt man auch, eine Antwort zu bekommen. Adils reitet um den Disensaal herum und empfängt als Antwort den Tod (Ys. 16)[60], und Thorstein Goldknopf erhält die Antwort aus seinem *blóthús,* daß er am selben Tag sterben soll, was auch geschieht (Hard. 38 [S. 80]). Der erste Landnahmemann, Ingolf, wird nach Island gewiesen (Lnb. St. 7). Einige Methoden, um ein Vorzeichen zu erlangen, sind besonders bekannt:

1. die Losung: *fella blótspánn,* „Opferstäbchen werfen zur Erkundung der Zukunft" (Ys. 38; Heiðr. R. 6, H. 7 [S. 41]),[61]

2. die Vogelschau: durch ihren Flug und ihr Geschrei konnten Vögel den Menschen zu einem Vorauswissen verhelfen (Tac. Germ. 10, Prokopios IV, 20, Paul. Diac. VI, 54). Besonders glaubte man, der Rabe könne weissagen (Rm. 20, HH. I, 5 f, OT. 27, Hkr. I [S. 303]). Über die Glaubwürdigkeit der Geschichte von Floki Vilgerðarsons drei Raben (Lnb. St. 5, H. 2) hat man sich unterschiedlich geäußert[62],

57 So *Baetke* 1942, 61.
58 *R. Meissner,* Ganga til fréttar, Zeitschr. des Vereins für Volkskunde, 27, 1917, 1–13, 99–105, und *Baetke* 1942, 60–68.
59 Über *sonarblót* s. o. S. 145.
60 So *Lid,* in: NK, 16, 1942, 85.
61 *H. Celander,* Fella blótspánn, in: GHÅ, 36, 1930, 50–62.
62 *Baetke* sieht darin ein Lehngut aus 1. Mos. 8: 7–12 (1951, 33), und *de Vries* hegt Verdacht in derselben Richtung (1957, 62, Anm. 2). Die Echtheit wird von *Olrik–*

3. die Kessel- oder Feuerproben und andere Ordal-Formen (Gdr. III, 6–11, Grágás II: 206, Kristn. 2, Vatsd. 46, Þþvídf. 3, Laxd. 18)[63],

4. die Seeprobe: man beobachtet, wohin die Schiffe vom Wind geführt werden (Hallfr. 5) oder die Hochsitzsäulen *(ǫndvegisúlur)* treiben (Lnb. St. 85),

5. die operative Magie, die Sejd *(seiðr)* genannt wird und die nordische Form des Schamanismus, vor allem von Frauen geübt, darstellt[64].

Bei den Germanen besaß besonders die Frau die Fähigkeit, in die Zukunft zu sehen:

Inesse quin etiam sanctum aliquid et providum (feminis) putant, nec aut consilia earum aspernantur aut responsa neglegunt.	Sie meinen sogar, daß es bei den Weibern etwas Heiliges und Prophetisches gibt, und sie verschmähen weder ihre Ratschläge noch vernachlässigen sie ihre Antworten.

(Tac. Germ. 8)

Dann erwähnt Tacitus die Prophetin Veleda, die zur Zeit Kaiser Vespasians unter den Brukterern (Kap. 33) wirkte (Tac.Hist. IV, 61), und die früher lebende Albruna (Kap. 8). Eine semnonische Jungfrau Ganna, „die nach Veleda in Germanien als Seherin aufgetreten war", wurde von Kaiser Domitian ehrenvoll behandelt (Dio Cass. 67).

So wurde auch der Sejd gewöhnlich von Frauen ausgeübt. Von Männern betrieben, wurde er als *ergi,* „Schamlosigkeit", betrachtet (Ys. 7, vgl. aber Laxd. 35 [S. 99]).

Wie Strömbäck dargelegt hat, kann man zwei Arten des Sejd unterscheiden:

1. die divinatorische, wie die Seherin *(seiðkona,* „Zauberin", *vǫlva,* gen. *vǫlu,* „Weissagerin") in einem ekstatischen Zustand Kenntnis von der persönlichen Zukunft, vom Wetter, Jahrwuchs und dgl. zu erlangen sucht *(vita ørlǫg manna ok óorðna hluti,* Ys. 7)[65],

2. die umbringende, wo die *vǫlva* Unheil über eine bestimmte Person heraufzuführen sucht und dies in der Regel auch zustande bringt *(gera mǫnnum bana eða úhamingju,* Ys. aaO)[66]. Hier handelt es sich also um schwarze Magie.

Die Seherin saß auf einem hohen Gestell *(seiðhjallr)*[67], um das sich die Mithelfer scharten, um als Chor *(raddlið)* das Zauberlied *(galdr,* ags. *gealdor,*

Ellekilde, Nordens Gudeverden, Bd. I, Kopenhagen 1926–1951, 161 und 210 f, *Åke V. Ström,* SIDA, 3, 1969, 251 f, und *Wolfgang Lange,* Flokis Raben, in: StEVF, 1968, 354–358, verteidigt. *Ström* verweist teils auf die Ungleichheit: ein Rabe, eine Taube (Noah) – drei Raben (Floki), teils auf die außerbiblische Parallele in Verg. Aen. VI, 190–195. *Lange* macht durch nautische Berechnungen und Parallelen geltend, daß „die Glaubwürdigkeit unserer ... Geschichte einigermaßen wahrscheinlich geworden ist" (358).
63 *Herluf af Trolle,* Om ordalierna hos de germanska folken, Stockholm 1915; *H. Nottarp,* Gottesurteile, Bamberg 1949; *Ó. Briem,* Heiðinn siður á Íslandi, Reykjavik 1945, 164.
64 So *Ejerfeldt,* in: KLex 11, 215. Vgl. *P. Buchholz* 1968, 42–46.
65 *Strömbäck* 1935, 142–150.
66 *Strömbäck* 1935, 150–159.
67 *Strömbäck* 1935, 110–118.

von aisl. *gala*, ags. ahd. *galan*, „Zauberlied singen") zwecks Erregung der Ekstase zu singen. Möglicherweise besteht ein Zusammenhang zwischen dem Gestell *(seidhjallr)* und dem Wort *-skjálf* in Hliđskjálf (Grm. und Skm., einleitende Prosa, und Hallfr. Vísa 6)[68] und in bestimmten Ortsnamen in Schweden: Vissgärde, Loskälva u. a., die als Ordal-Plätze gelten können[69].

Die *vǫlva* hatte ihren Namen von dem runden Zauberstab *(vǫlr)*, mit dem sie weissagte, und hieß also wörtlich „Stabträgerin"[70]. Der Sejd ist am ausführlichsten Eir.raud. 4 beschrieben; kürzere Darstellungen finden sich u. a. Laxd. 35, Vatsd. 10, Gísla 18, Ǫrv. 2 und Lnb. St. 145. Gísla 21 und Eigla 59 wird erzählt, daß Sejd die verzauberten Helden psychisch schwächt.

Die von Tacitus erwähnten Seherinnen (s. o. S. 259) und die südgermanische Entsprechungen zu *galdr*[71] und *gandbera* (s. o. S. 85 Anm. 69) widersprechen einigermaßen der These von dem finnischen Ursprung des nordischen Sejds[72].

3. *Staat und Ämter*

Ivar Lindquist hat mehrmals darzulegen versucht, daß die politische und die religiöse Führerschaft unter den Germanen anfangs ein und dieselbe gewesen sei[1]. Ein solcher Tatbestand, der mit den indogermanischen Verhältnissen in Übereinstimmung stünde[2], dürfte leider schwer zu beweisen sein. Aber wie dem auch sei, so viel kann gesagt werden: unter allen germanischen Stämmen sind Politik und Religion, die gesellschaftliche Organisation und die religiöse Gemeinschaft (was wir Staat und Kirche nennen würden) so miteinander verbunden, daß sie öfters als eine untrennbare Einheit hervortreten. Die Anfänge weglassend, sagt William A. Chaney mit Recht: „The most fundamental concept in Germanic kingship is the indissolubility of its religious and political functions."[3]

Es ist uns deshalb unmöglich, etwa Staat und Königtum von Religionsgemeinschaft und Priestertum getrennt zu behandeln[4]. Nachdem wir uns über die Wurzeln des germanischen Staates klargeworden sind, müssen wir die

68 Text: *Koch* 86.
69 *V. Kiil*, Hliđskjálf og seiđhjallr, ANF, 75, 1960, 84–112, über Ortsnamen 93. Wir fügen Vitskövle hinzu.
70 AnEWb 674.
71 ahd. *bigalan*, „verhexen", *galtar*, „Zauberlied", ae. *gealdor*, „Zauberlied", und *gælstre*, „Hexe" (AnEWb 153).
72 So *Strömbäck* 1935, 196–206; *Pettersson* 1957, 168 f.
1 *I. Lindquist* 1944, 221–234, vgl. *Ders.* 1940, 6 f und 181.
2 *Dumézil* 1958b, 7–33.
3 *Chaney* 1970, 11.
4 Das versuchte z. B. seinerzeit *von Kienle* 1939, 262–294, ohne Erfolg. Zum folgenden vgl. *Å. V. Ström*, 1972b.

politischen und religiösen Funktionen der verschiedenen Ämter insgesamt erörtern.

A. Der Staat

Was ist ein Staat? Die wichtigsten Eigenschaften dieser Gemeinschaftsform werden von dem finnischen Westermarck-Schüler Rudolf Holsti so angegeben: Der Staat „is organized under the rule of a government which is independent of other governments, and it must also occupy a territory of its own"[5].

Man hat Andeutungen von Staatsbildungen schon während der Steinzeit finden wollen. Leute, die Bohlenwege bis zu 25 km Länge, aus Zehntausenden von Stämmen bestehend, und Grabanlagen für mehrere hundert Personen haben errichten können, müssen, sagt man, „einen größeren staatlichen Verband" mit „Staatsoberhäuptern" ausgemacht haben[6]. In der Steinzeit wissen wir aber nichts über eine Unabhängigkeit von anderen Machthabern oder über einen eigenen Bereich. Auch entbehren wir jeder Kenntnis eines Zusammenhangs zwischen der eventuellen Organisation und der Religion, d. h. wir besitzen keine Kennzeichen eines Gottesstaates. Während der Bronzezeit dagegen gibt es möglicherweise Spuren von Staatsbildungen.

Erst hat J. Weisweiler gezeigt, daß sumer. *pa-te-si*, „Priesterfürst", „Stadtfürst", den idg. Stamm **poti-s* gegeben hat, der in skr. *pati* und *patni*, griech. πόσις und πότνια, lat. *potestas*, lit. *pats* und *pati* usw. zum Vorschein kommt[7]. Daraus schließt dann H. Mitteis auf das Dasein von „größeren, straffer geleiteten Staaten", die zu frühen Fürstengräbern Veranlassung gegeben haben sollen[8]. Reinhard Wenskus, der die Auseinandersetzung zusammengefaßt hat, verweist u. a. auf das Königsgrab in Seddin, südlich von Potsdam. Das ist ein zehn Meter hoher und 85 Meter breiter Grabhügel aus der Bronzezeit (jüngere Lausitzer Kultur) mit reichem Inhalt und Resten eines 30- bis 40jährigen Mannes und zweier junger Frauen[9]. Das Grab liegt im Bereich des später bezeugten Kultverbandes der Semnonen (Tac. Germ. 39)[10]. Der alte idg. Wortstamm **rēĝ-* könnte nach diesem Zeitabschnitt aus dem Germanischen verschwunden sein, um nur das Wort „Reich" (ahd. *rîhhi*, got. *reiki* usw.)[11] und den Namen *Rígr* in der *Rígsþula* zu hinterlassen, die nicht aus dem Keltischen entliehen sein müssen[12].

5 *R. Holsti*, The Relation of War to the Origin of the State, Helsingfors 1913, 5. Ähnlich *W. F. Ogburn–M. F. Nimkoff*, A Handbook of Sociology, London 1947, 411: „The state is a distinct and separate social institution with ultimate control over all other groups found within the given area." Vgl. *R. M. MacIver*, Society. A Textbook of Sociology, New York 1947, Kap. „The State and the Greater Society", 293–297, und *V. Aubert*, Sosiologi, Kristiansand 1964, 118.
6 *F. Genzmer* 1951, 147.
7 *J. Weisweiler*, Das altorientalische Gottkönigtum und die Indogermanen, Paideuma, 3, 1944, 112–117.
8 *H. Mitteis*, Deutsche Rechtsgeschichte, München und Berlin 1952, 13.
9 *R. Wenskus* 1961, 344 f, vgl. 308–314; *Filip* II, 1275 f.
10 *Wenskus* 1961, 345.
11 EWbDS 591.
12 *Wenskus* 1961, 357 (vgl. jedoch 359!). Die traditionelle Entlehnungshypothese hat *de Vries*, AnEWb 446.

Von diesen Theorien abgesehen scheint man sich darüber ziemlich einig zu sein, daß wirkliche Staaten in unsrem Sinne nicht vor dem Übergang zwischen keltischer und römischer Eisenzeit, d. h. um Christi Geburt, geschichtlich dargetan werden können. Vorher können wir mit Sicherheit nur zwei größere Gemeinschaftsformen feststellen, nämlich die Sippe und die Altersklasse.

Nach Vorarbeiten von Leo Frobenius in den 90er Jahren wurden die Altersklassen und Männerbünde von Heinrich Schurtz 1902 zum ersten Male beschrieben[13] und dann von H. Webster, S. Luria, B. Favre und E. Hildebrand in verschiedenen Kulturen studiert[14]. Auf germanischem Boden wurden Untersuchungen von Sigurd Erixon 1921, Lily Weiser-Aall 1927 und vor allem Otto Höfler 1934 ausgeführt[15].

Im Jahre 1938 erschien dann Stig Wikanders bahnbrechendes Buch, das das Vorkommen kriegerischer Männerbünde unter den Indern und Iraniern nachgewiesen hat, die durch militärische Organisation, ekstatische Kampfweise, freie Liebesverhältnisse und geheimen Kult rings um einen Heros und Drachentöter gekennzeichnet waren[16]. Im selben Jahr ergänzte Geo Widengren unsre Kenntnis der Männerbünde durch Analyse iranischer Texte[17], und im folgenden Jahr erschienen einerseits Richard von Kienles Ausführungen über den Bund und den Zusammenhang zwischen den Männerbünden und der Gefolgschaft des Fürsten[18], andererseits Georges Dumézils besser soziologisch orientierte Darstellung der germanischen Schreckkrieger[19]. Jan de Vries hat 1943 über Sippe und Gefolgschaft als Wurzeln des germanischen Staatswesens geschrieben[20], und vor kurzem hat Widengren im einzelnen gezeigt, daß die germanische Gefolgschaft bezüglich militärischer und religiöser Organisation und Sitte genaue idg. Parallelen in Griechenland, Rom, Iran und Indien hatte[21].

Tacitus bezeugt, daß die Sippe und die Gefolgschaft die Wurzeln des Staates auf germanischem Boden sind. Er spricht von dem Staat (civitas, Germ. 10: 1,

13 *L. Frobenius,* Die Geheimbünde Afrikas, Hamburg 1894; *Ders.,* Die Masken und Geheimbünde Afrikas, Halle 1899; *H. Schurtz,* Altersklassen und Männerbünde, Berlin 1902.

14 Die Literatur in *Å. V. Ström,* Religion och gemenskap, Uppsala 1945, 100. Später *J. Haekel,* Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 83, 1954, 167–190; *B. Lindskog,* African Leopard Men (= Studia Ethnographica Upsaliensia, 7), Uppsala 1954.

15 *S. Erixon,* Ynglingalaget, in: Fataburen 1921, 95–123; *Lily Weiser(-Aall),* Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde (= Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, 1), Bühl 1927; *O. Höfler* 1934, dessen II. (von *R. Stumpfl* 1936, 391–426 referierter) Band leider noch nicht erschienen ist; *A. Slawik,* Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen, Die Indogermanen- und Germanenfrage (= Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, 4), 1936, 675–764.

16 *S. Wikander* 1938, 64–104, vgl. *Ders.,* Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte, I (= Questiones indo-iranicae, 1), Lund 1941, 128–142.

17 *G. Widengren,* Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung (= UUÅ, 1938: 6), Uppsala–Leipzig 1938, 320–348.

18 *R. von Kienle* 1939, 137–234.

19 *Dumézil* 1939, 79–91 (les guerriers-fauves), vgl. *Ders.,* Horace et les Curiaces, Paris 1942, 16–23.

20 *de Vries* 1943, 40–57 (Verwandtschaft), 57–63 (Gefolgschaft), 63–70 (Staat). Vgl. *H. Conrad,* Deutsche Rechtsgeschichte, I, Karlsruhe 1954, 23 f.

21 *Widengren* 1969b, 47–63, 97–101.

13: 1) und setzt Staatsämter voraus: Könige werden ausersehen, aber „mit bezug auf hohe Geburt" (ex nobilitate), Heerführer dagegen „infolge Tapferkeit" oder eher „Tüchtigkeit" (ex virtute, 7: 1)[22]. Bald darauf wird aber erzählt, eine Reiterabteilung (turma) oder ein Keil (cuneus) bestehe aus Familien (familiae) und Geschlechtern (propinquitates, 7: 2). Noch zur Zeit Caesars waren die Fürsten auch Stammesälteste[23], und sogar im 12. Jh. waren die Vasallen in Norwegen „mit den Königen durch nahe Verwandtschaftsbande verbunden"[24].

Über die Aufnahme der Jünglinge in diese Klasse schreibt Tacitus:

Ante hoc domus pars videntur, mox rei publicae.	Zuvor werden sie als ein Teil der Familie angesehen, dann als einer des Staates. (Tac. Germ. 13: 1)

Auch anderswo findet man Belege für das Dasein eines Gottesstaates. Durch vergleichende literarische und archäologische Forschung stellt Karl Hauck fest, die in Sutton Hoo und auf anderen Fundplätzen zum Vorschein kommenden signa sacra seien „Zeichen des Herrschens und Hegens auf den Thing-, Kult- und Kampfplätzen der vorchristlichen Staatlichkeit"[25], ja, auf Grund der germanischen Stammesgenealogien könne die Folgerung gezogen werden, die staatliche Religion und Kultübung sei „eines der Hauptbindemittel dieser Staatlichkeit"[26].

Man kann aber vom Anfang an zwei parallel vorkommende Staatsverfassungen unter den Germanen, unseren Ausdrücken Republik und Monarchie entsprechend, unterscheiden: Staatsformen ohne Könige oder mit Königen[27].

B. Wurzeln des Königtums

Die zweite germanische Staatsform war das Königtum. Der König vertrat einerseits das Volk vor dem Gott und andererseits den Gott vor dem Volk[28]. Das germ. Wort **kuninga-z* > *konungr* hängt einigermaßen mit *konr,* „Sohn, Mann" < **kunja,* „Sippe, Geschlecht", zusammen[29]. Richard Ekblom hat darin einen „Mann eines Geschlechts", „Abkömmling", gesehen[30], Jan Gonda und

22 Vgl. *de Vries* 1960a, 85.

23 *W. Schulz* 1926, 13, vgl. *Wenskus* 1961, 325–329.

24 *H. Koht,* Hvem var Tore Ingeridson?, [Norsk] Historisk Tidsskrift, 26, 5: 5, 1924, 141.

25 *K. Hauck* 1954, 58.

26 *Hauck* 1955, 186.

27 *Genzmer* 1951, 148. Über dieses Gegensatzpaar sagt *Wenskus:* „Dieser neuzeitlichen Antithese steht im Altertum die viel angemessenere, wenn auch gleichfalls ungenügende Trias Monarchie: Aristokratie: Demokratie gegenüber" (1961, 313).

28 *O. Höfler* 1952a, 14 f; *Å. V. Ström* 1959, 703–708; *Wenskus* 1961, 314.

29 AnEWb 326, EWbDS 392.

30 *R. Ekblom,* Germ. *kuningaz „König", in: Studia neophilologica, 17, 1944–1945, 4.

G. Dumézil gleicherweise „den Repräsentanten des Volkes“[31]. F. R. Schröder führt das Wort auf **kunjaz* = lat. *genius*, „Erzeuger“, zurück, also „Nachkomme des Erzeugergottes“ oder „Partner der Muttergöttin“[32], während de Vries es direkt aus *konr* ableitet: „Mann von göttlicher Abkunft“[33]. Bei allen diesen Deutungen steht die Vorstellung von Verwandtschaft und Zeugung dahinter.

Wichtiger sind die Wurzeln des Königtums. Gemäß Tacitus besaßen die Priester allein die wirkliche Macht sowohl im Krieg als auch im Frieden (Germ. 7: 1, 11: 2). Daneben hatte man Könige zur Friedenszeit und Heerführer (ahd. *hęrizoho* > Herzog) im Streit (Caesar, De bell. Gall. VI, 23, Tac. Germ. 7: 1). Die Strafen aber, sagt Tacitus, werden verteilt

non quasi in poenam nec ducis iussu, sed velut deo imperante.	nicht als Bestrafung oder auf Zusage des Herzogs, sondern gleichwie auf Befehl des Gottes.

(Tac. Germ. 7: 1)

Schon Schulz hat klar gesehen, daß das Königtum in geschichtlicher Zeit „aus der Herzogswürde und aus der Priesterwürde hervorgegangen ist“[34]. Das Priestertum dürfte das älteste Amt sein. In nordischen Fürstengräbern aus dem Ende der Bronzezeit ist nicht viel Schmuck und Prunk gefunden worden, aber statt dessen kultische Gegenstände. „Hier scheint eine geistig-priesterliche Komponente vorzuwiegen“, sagt Wenskus auf Grund der archäologischen Forschungen von E. Wahle, der seinerseits in dem Grabinhalt „noch ein Erbgut aus der Zeit des indogermanischen Urvolkes“ sieht[35]. Später kommt die adelig-militärische Komponente hinzu. Das soziologische Lehrgedicht *Rígsþula*, das über die drei indogermanischen Volksschichten Bescheid gibt, erzählt, wie *Konr ungr* („der junge Mann“ = *konungr*, „der König“) von Jarl und Erna (NB diesmal ohne Mitwirkung von *Rígr < rēĝ-!*) geboren wird (*Rígsþ.* 41 f)[36].

Betreffs des Königwerdens hat Widengren gezeigt, daß man auf indoiranischem Boden eine charakteristische Zwischenform zwischen Erb- und Wahlreich gekannt hat, und diese spezifische idg. Form haben Dänen, Svear, Götar, deutsche Stämme, Iren und vielleicht Gallier gepflegt, während nur Norwegen ein reines Erbsystem gehabt hat[37]. Das Wort Wahlreich ist für

Diese Deutung wird von *H.-D. Kahl*, Europäische Wortschatzbewegungen im Bereich der Verfassungsgeschichte, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Germ. Abt., 77, 1960, 163: 21, bestritten.
31 *J. Gonda* 1956, 166; *Dumézil*, Mitra-Varuna, Paris 1948, 63.
32 *F. R. Schröder*, Ingunar-Freyr (= Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden Religionsgeschichte, 1), Tübingen 1941, 33–37.
33 *de Vries*, Das Königtum bei den Germanen, Saeculum, 7, 1956, 298–300.
34 *W. Schulz* 1926, 14.
35 *E. Wahle*, Deutsche Vorzeit, Tübingen 1952, 137 f; *Wenskus* 1961, 309 f.
36 Dazu *Dumézil* 1958a, 1–9.
37 *Widengren* 1969b, 148, nach *Dumézil*, Servius et la Fortune, Paris 1943, 221–230. *Widengren* faßt Götar und Svear als „Schweden“ zusammen. Schon *Dahn* spricht von einer „eigentümlichen Erblichkeit“ (1910, 25).

germanische Verhältnisse nicht ganz passend. Schon Tacitus weiß, daß die Könige in Germanien nicht gewählt, sondern „genommen“ wurden („sumere“ statt „eligere“, Germ. 7: 1). Der „angenommene, ausersehene“ König sollte dann von den „Gesetzsprechern“ (*lǫgsǫgumenn* = Vorsitzenden) der verschiedenen Gesetzthinge *(lǫgþing)* „zum König verurteilt = bestellt werden“ *(döma til konung)*, und er wurde in Orten wie Viborg, Ringsted, Lund und Uppsala vorgestellt und ihm dort gehuldigt[38]. Die Wörter Wahl und Wählen (electio, eligere) waren in vorchristlicher Zeit den Satzungen über Besetzen des Königsamts fremd, und erst die Kirche hat diese Begriffe in die Gesetze eingeführt[39]. Spezielle (sakrale?) Höfe dienten als Königssitze, z. B. die annähernd 70 Hus(a)by in Schweden, die 46 in Norwegen und etwa neun in Dänemark[40]. Norwegische Fürsten vollzogen einen hieros gamos mit auserkorenen Frauen ringsum im Lande[41].

Der „zum König Verurteilte“ besaß keine unbeschränkte Macht. Dies bezeugen Tacitus für die römische Eisenzeit, Adam von Bremen und Snorri Sturluson für die Wikingerzeit:

nec regibus infinita aut libera potestas[42].	Die Könige haben keine unbeschränkte oder freie Macht. (Tac. Germ. Kap. 7: 1)
Reges habent ... quorum vis pendet in populi sententia.	Sie haben Könige ... deren Macht im Willen des Volkes liegt. (Adam, Gest. Hamm. IV, 22)
Svá hafa gǫrt allir Svía-konungar, at láta bœndr ráda með sér ǫllu þvi er þeir vildu.	So haben alle Svear-Könige getan, daß sie die Bauern mit sich in allen Dingen raten ließen, wo sie wollten. (Snorri, OH. 80)[43]

Hellström faßt zusammen: „Zwischen König und Thing bestand ein deutliches Zusammenspiel, nicht in erster Linie ein Gegensatzverhältnis.“[44] Ein Ausdruck dafür sind, meine ich, die alten stabreimenden Worte

karl eller konunger.	Mannschaft oder König. (Smål. Gesetz, Kirchenrecht, Kap. 2)[45]

Otto Höfler hat ausführlich dargelegt, daß die germanischen Könige, weil das Volk selbst als göttlichen Ursprungs galt, „nicht als substantiell vom Volk

38 *K. Olivecrona*, Das Werden eines Königs nach altschwedischem Recht (= LUÅ, Ny följd, I, 44: 1), Lund 1947; *G. Hafström*, Konge, Sverige, in: KLex 9, 1964, 10 f; *Foote–Wilson* 1970, 137.
39 *Hellström* 1971, 164.
40 *Jerker Rosén*, Husaby, in: KLex 7, 1962, 94; *Foote–Wilson* 1970, 128. Vgl. *Ad. Gauert*, Norwegische Königssitze der Wikingerzeit, in: StEVF, 1968, 289–296.
41 *Gelling–Davidson* 1969, 162.
42 Vgl. über die Gothen: nondum tamen supra libertatem (Tac. Germ. 44: 1).
43 Hkr. 2, S. 116.
44 *Hellström* 1971, 122 (meine Übersetzung).
45 Kristnu-balken § 2, CISA, 6, 1844, 97.

geschieden angesehen wurden, sondern als *primi inter pares*"[46]. In dem germanischen Staat waltete also „die ursprüngliche Demokratie" (primitive democracy) derselben Art wie die, die man unter den Sumerern gefunden hat[47]. Das Königtum war nichts über das Volk Erhabenes, es war „gesteigerter Adel"[48]. Andererseits begegnen wir einem interessanten Verhältnis: wo die herrschende Sippe ausstirbt, scheint das Schicksal des Stammes besiegelt zu sein, wie die Beispiele der Cherusker, Markomannen, Goten, Wandalen u. a. zeigen[49].

Die Organisation des Staates fußte anfangs auf der Gefolgschaft, dem persönlichen Kreis um den König. Diese Gemeinschaft war nämlich deutlich auf Rangunterschieden aufgebaut (Tac. Germ. Kap. 13), vor allem hinsichtlich der Geburt und des Ansehens[50]. Viele verwaltungsrechtliche Begriffe zeigen das Persönliche beim germanischen Staat, z. B. die Wörter für „Bezirk": norw. *fylki* < *folk*, „Volk", aschw. *hærap* > *härad* und dän. *hæraeth* > herred < **harja-raidō*, „reitende Schar" = die Gefolgschaft[51]. Erst der römische Einfluß schuf Ermanarichs westgotisches, Theoderichs ostgotisches und Chlodowechs fränkisches Reich mit ihrem amtlichen Apparat. Jedoch heißt es niemals z. B. *rex Franciae*, sondern *rex Francorum, Vandalorum* usw.[52], und Missionare wurden nicht nach Schweden, Dänemark oder Polen gesandt, sondern

gentibus Sueonum sive Danorum nec non etiam Slavorum[53].	zu den Völkern der Schweden, der Dänen und auch der Slaven.

Der germanische Staat war, um mit Buccellati zu sprechen, kein Territorialstaat, sondern ein Nationalstaat[54].

C. Das sakrale Königtum

Schon seit langem ist der sakrale Charakter des germanischen Königtums von der Forschung entdeckt worden. Nachdem man zuvor das Königtum als unter römischem Einfluß entstanden gesehen hatte[55], konnte Felix Dahn in seiner großen zwölfbändigen Arbeit über die germanischen Könige festlegen, daß „so weit unsere Berichte zurückreichen, von dem ersten Auftreten der

46 *O. Höfler* 1959, 695.
47 *T. Jacobsen*, Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, Journal of New Eastern Studies, 2, 1943, 159.
48 *K. Hauck* 1960, 101. So schon *Dahn* 1910, 26.
49 *Wenskus* 1961, 66–68. 50 *Wenskus* 1961, 329 f.
51 AnEWb 148, SvEOb 387. Vgl. *von Kienle* 1931, 269; *Wenskus* 1961, 69; *Herbert Beer*, Führen und Folgen, Herrschen und Beherrschtwerden im Sprachgut der Angelsachsen, Breslau 1939, 126–134.
52 *de Vries* 1943, 65 f; *Wenskus* 1961, 71.
53 Sveriges traktater med främmande magter jemte andra dit hörande handlingar, utg. af *O. S. Rydberg*, I, Stockholm 1877, 3 f. Dazu *Hellström* 1971, 14 f, vgl. 34.
54 *G. Buccellati*, Cities and Nations of Ancient Syria, Roma 1967, 63.
55 *H. von Sybel*, Entstehung des deutschen Königtums, Frankfurt am Main [2]1881.

germanischen Völkerschaften an ... Spuren von Königtum bei den Germanen" erscheinen[56], und er wagte auch hinzuzufügen, daß der Charakter dieses Königtums ein mythologischer sei[57]. Forscher wie Gudm. Schütte, S. Eitrem und Otto von Friesen haben das Thema mit nordischem Material beleuchtet[58], und G. Dumézil, Ivar Lindquist und Nils Lid haben die nahen Verbindungen zwischen König und Gott herausgearbeitet[59]. So konnte Baetke im Jahre 1942 schreiben: Das Königtum ist „eine Gabe, die mit seiner sakralen Stellung zusammenhängt. Kraft seines Amtes ist der König Vermittler zwischen der Gottheit und dem Volke"[60]. Wir finden hier drei Lehren:

1. das Heil des Königs als eine Gabe,
2. die Stellung des Königs als kultischer Vermittler,
3. das Königsamt als göttliche Ordnung.

Über diese Lehren und die dahinterliegende theologische Auffassung haben dann Wissenschaftler wie Lindquist, Höfler, F. Ström, de Vries, Å. V. Ström, Wenskus, Hauck und Turville-Petre weiter gearbeitet[61]. Später sind vorzügliche Darstellungen des angelsächsischen und des fränkischen Königtums erschienen[62].

Gegen diese allgemein (auch von ihm selbst 1942) geäußerte Meinung hat Baetke starke Einwände erhoben und ausführliche Gegenbeweise zu erbringen versucht[63]. Durch quellenkritische Erwägungen macht er geltend, daß die von den Forschern angeführten Belege für Königsheil, Königskult und göttliche Königsabstammung entweder auf Mißverständnissen der Ausleger oder auf christlichen Einflüssen in den Texten beruhen[64]. Ein sakrales Königtum hat es im Norden der vorchristlichen Zeit überhaupt nicht gegeben[65].

56 *F. Dahn*, Die Könige der Germanen (I–XII, 1866–1911) 1, 2. Aufl., Leipzig 1910, 23.
57 *Dahn* 1910, 28.
58 *G. Schütte*, Gudedræbning i nordisk Ritus, Samlaren, 36, 1915, 21–36; *S. Eitrem*, König Aun in Uppsala und Kronos, in: Festschr. Falk, Oslo 1927, 245–261; *O. von Friesen*, Har det nordiska kungadömet sakralt ursprung?, in: SoS, 1932–1934, 15–34.
59 *Dumézil* 1939, 20; *Lindquist* 1940, 6 f, 181; *Lid* 1942, 99. Vgl. *H. Naumann*, Die magische Seite des altgermanischen Königtums und ihr Fortwirken in christlicher Zeit, in: Festschr. A. Dopsch, Baden bei Wien, 1938, 1–12.
60 *Baetke* 1942, 138.
61 *Lindquist*, Kungadömet i hednatidens Sverige, in: Festschr. Sahlgren, 1944, 221–234; *Höfler* 1952b (mit Vorsicht zu benutzen); *Ders.* 1959; *F. Ström* 1954, 33–49, 91–93; *de Vries*, Das germanische Sakralkönigtum, GRM, 34, 1953, 183–189; *Ders.*, Das Königtum bei den Germanen, Saeculum, 7, 1956, 289–309; *Å. V. Ström* 1959; *Wenskus* 1961, 305–314, 409–415; *Hauck* 1954, 1955, 1960; *Turville-Petre* 1964, 190–195.
62 *W. Chaney* 1970, bes. 7–155; *Foote–Wilson* 1970, 123–144; *J. M. Wallace-Hadrill*, The Long-Haired Kings, London 1962, und *Ders.*, Early Germanic Kingship in England and on the Continent, Oxford 1971. Dagegen ist *Margaret A. Murray*, The Divine King in England, London 1954, und *Dies.*, in: Reg. Sacr. 1959, 595–608, nicht zu empfehlen (vgl. *C.-M. Edsman*, in: RegSacr. 1959, 12).
63 *Baetke* 1964. NB die drei Thesen, S. 6!
64 *Baetke* 1964, 12–103.
65 *Baetke* 1964, 171, mit ausdrücklicher Berufung auf *von Sybel* (Anm. 1).

Dieser Vorstoß ist wenig erfolgreich gewesen. Baetkes letzte Arbeit läßt die Methoden der Leipziger Schule in ihrer größten Schwäche hervortreten. Folke Ström hat durch Analyse zweier eindeutig vorchristlicher norwegischer Gedichte, *Eyvind skáldaspillirs Hákonarmál* und *Vellekla,* und des Berichtes über den Burgunderkönig, Ammianus Marcellinus 28, 5: 14, gezeigt, daß Baetkes Argumentation schwach ist[66] und daß die Stellen ganz klar vom Königsheil sprechen[67]. Der profanhistorische Mediävist Herwig Wolfram hat unter Benutzung südgermanischer Texte von Jordanes, Widukind und dem eben erwähnten Ammianus Marcellinus Baetkes Anschauungen streng geprüft, teilweise im Anschluß an Wenskus[68]. Endlich hat Turville-Petre seine Meinung über die Methoden Baetkes aufs neue geäußert[69]. U. a. schreibt er: „The distinction between a god and a king does not seem very great, in spite of Baetkes's arguments to the contrary."[70]

Unseren Quellengrundsätzen gemäß (s. o. S. 45–50) muß gesagt werden, daß das Vorkommen von Zügen sakralen Königtums in Quellen aus christlicher Zeit kein Argument gegen ihre germanische Echtheit ist, weil die germanische Königsmythologie und die christliche Lehre vom Königtum von Gottes Gnaden ganz verschiedene Größen sind[71]. Im Neuen Testament oder dem altchristlichen Glauben spielen die Abstammung, Mittlerschaft oder Heilkraft des Königs keine Rolle, aber in den heidnischen oder christlichen Quellen über das germanische Königtum finden wir folgende Züge:

a) Die Lehre vom Königsheil. Der König ist für Wetter, Ernte und Gesundheit verantwortlich. Schon im 7. Jh. finden wir auf dem Stentoften-Runen-Stein die gemeingermanische Lehre bestätigt, „daß die Wohlfahrt des Landes von dem König oder Stammeshäuptling abhängt"[72]. Bei den Burgundern wurde der König (mit dem Titel Hendinos) abgesetzt,

si ... segetum copiam negaverit terra	wenn ... die Erde sich weigert, reichliche Ernte zu geben.

(Ammianus Marcellinus 28, 5: 14)[73]

Es wird in dem *Ynglingatal* und der *Ynglingasaga* erzählt, daß man Uppsala-Könige wegen Mißernte oder wegen anderen Unglücks opferte (Yt. 5, Ys. 15, 43). Es heißt:

66 *F. Ström,* 1967b, 60 (vgl. *Baetke* 1964, 55–61, Anm. 2).
67 *F. Ström* 1967b, 66.
68 *H. Wolfram,* Methodische Fragen zur Kritik am „sakralen" Königtum germanischer Stämme, in: Festschr. Höfler, 1968, 473–490.
69 *Turville-Petre* 1969, 255 f.
70 *Turville-Petre* 1969, 256.
71 S. *L. Ejerfeldt,* SIDA, 6, 1972, 160, im Anschluß an *Walter Ullman,* The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship, London 1969, 54. Vgl. *W. Lange* 1958, 137 f.
72 *Lindquist* 1940, 177 f; *Baetke* 1942, 138 (mit Anm. 2), aber ganz anders 1964, 26–32. *Ejerfeldt* will das Wort Königsheil vermeiden, scheint aber die Sache anzuerkennen (1971, 154). *Vordemfelde* dagegen findet keine Spuren von einer Göttlichkeit des Fürsten (1923, 121–123).
73 Darüber zuletzt *F. Ström* 1967b, 66.

Svíar eru vanir at kenna konungi bæði ár ok hallæri	Die Svear sind daran gewöhnt, dem König sowohl gutes als schlechtes Jahr zur Last zu legen.

(Ys. 43)

Wegen Hunger und Not *(sultr ok seyra)* wollte man Erik Blutaxts Söhne auf dem Thing töten, aber sie entkamen *(kómusk undan,* Ágrip 9 [S. 12]). Sendboten von Königen wurden an ihrem Leben bedroht wegen Steuern für Mißernte (OH. 141, Hallfr. 8). Noch im 16. Jh. sind diese Gedanken in Schweden lebendig, als Gustav Wasa über die Bauern von Dalekarlia sagt:

Haben sie keinen Regen, so geben sie mir die Schuld, haben sie keinen Sonnenschein, so machen sie es ebenso, haben sie ein hartes Jahr, Hunger und Pestilenz oder was es sonst ist, muß ich die Schuld tragen, als ob sie nicht wüßten, daß ich ein Mensch bin und nicht Gott[74].

Das Königsheil äußert sich auch positiv. Der König hat *læknishendr,* „heilende Hände" (Rþ 43, Hkr. OH. 189, vgl. 155), oder gibt durch Bestreichung anderen solche Hände (Magnús saga góða 28, Hkr.)[75]. Als das Blut des enthaupteten Königs Brian auf einen verwundeten Knaben fällt, wird dieser augenblicklich geheilt (Njála 157)[76].

b) Die kultische Stellung des Königs. Wenn Odin und Njord als Prototypen der Svear-Könige dargestellt werden[77], heißt es sofort, daß sie opferten oder das Opfer weiterführten (Ys. 8 und 9). Als selbstverständlich wird dem Uppsala-König Alf der Titel *vorðr véstalls,* „Hüter des Kultgerüsts", gegeben (Yt. 12)[78]. Der Kult ist Pflicht des Königs. Er hat zu Jul dem Frey ein großes Schwein zu geben *(skyldi gefa Frey,* Heiðr. 10 [54], vgl. Handschr. U, Kap. 14 [S. 129]) und bei den Opferschmäusen Vorsitzender zu sein (HG. 17, Hkr. 2 [S. 171 f]). In demokratischer Ordnung (s. S. 265) kann man einen das Opfer verweigernden König des Amtes entsetzen. In dem Widerstreit mit Hakon dem Guten heißt es von den Bauern:

Bóðu hann blóta sem aðra konunga í Nóregi; „ella rekum[79] vér þik af ríki"	Sie baten ihn zu opfern wie andere Könige in Norwegen; „sonst treiben wir dich aus dem Lande".

(Ágrip 5 [S. 7])

Das geschah mit den schwedischen Königen Anund um 1070 (Adam, schol. 140) und Inge 1080 n. Chr. (Heiðr., Handschr. U, Kap. 20 [160]).

74 Konung Gustaf I:s Krönika, ed. *N. Edén,* Stockholm 1917, 115 (in Übersetzung von *O. Höfler,* in: RegSacr., 1959, 681, Anm. 40).
75 Vgl. Mahābh. XV, 3: 68, und *Marc Bloch,* Les rois thaumaturges, Strasbourg 1924, 89–97.
76 Dieses Beispiel wird in der „Entkräftung" *Baetkes* (1964, 13–18) nicht erwähnt. Er reitet auf der „Christlichkeit" herum.
77 Über den Euhemerismus s. *Baetke* 1950, 20–32.
78 Text: *Kock* 6. Vgl. *Baetke* 1942, 138, Anm. 2.
79 Vgl. Västg. *Retlösæ bolker* 1: *Swear agho konongh at taka ok swa vrækæ* (CISA, 151).

In Norwegen könnte der Zuname *godi* für König Magnus nicht „der Gute", sondern „Opferpriester", der Wiedererrichter des alten Königtums, bedeuten[80], und viele Züge der Grablegung der Oseberg-Königin – vielleicht Åsa, die Mutter Halfdans des Schwarzen – deuten darauf hin, daß sie „die Hohepriesterin des Bezirks gewesen ist"[81].

Endlich gibt es zahlreiche Beispiele für die Sitte, Königen nach dem Tode zu opfern. König Gudmund in Schweden (Heidr. 1 [S. 1]), die norwegischen Brüderkönige Olaf Geirstadaalf und Halfdan der Schwarze (OT 456, Flat. I [S. 566 f], OH 6, Flat. II [S. 7] oder der Vater Holgi und die Tochter Thorgerd in Halogaland (Sksk. 56 [S. 187]) und vor allem der schwedische Erik (Rimbert, Vita Ansgarii 26) waren alle, den genannten Texten gemäß, Empfänger von Opfern nach ihrem Tode.

c) Die göttliche Abstammung. Hier haben vor allem Höfler und Hauck durch Analyse der Genealogien Klarheit geschaffen[82]. Karl Hauck hat in einer Reihe von gelehrten Studien 1954–1970 gezeigt, daß die Könige oft göttliche Namen wie Yngvi bei den Svear, Hendinos unter den Burgundern, Ansis unter den Goten trugen[83] und daß die germanischen Herrschergenealogien unerwartete und unschätzbare Auskünfte über die Auffassung der *origo* der Völker und der Normen und Kultmythen bei den Sachsen, Franken u. a. erteilen können. Dadurch „können die Kulte germanischer Staatlichkeit ... Gegenstand kritischer Quellenforschung sein"[84], und man erfährt, daß „die genealogische Urgeschichte Mythos, heilige Geschichte ist"[85]. Das germanische Königsglück ist keine magische oder absolute Erscheinung, sondern „dieses Charisma ist göttliche Begabung"[86]. Der König ist *reginkunnigr*, „götterentstammt" (Hm. 25).

Die Genealogien der Northumbrier, Ostanglier, Ynglinger, Skjoldunger usw. gehen auf Odin zurück. Angelsächsische Gedichte preisen die Geschlechterfolge des Königs[87], und die Chroniken bieten lange Genealogien[88]. Sehr denkwürdig sind die Beispiele der Cherusker aus Italien (Tac. Ann. 11: 16) und die der Donau-Heruler, die beim Erlöschen ihrer Königshäuser Gesandtschaften weite Wege schickten, um unter Verwandten ihres Herrschergeschlechts einen neuen König zu finden[89]. Außer diesen Beispielen seien zwei norwegische erwähnt:

80 So *Brøgger* 1961, 92.
81 *Brøgger* 1961, 127.
82 *Höfler*, in: RegSacr., 1959, 666–672; *Hauck* u. S. 297. Vgl. schon *Georg Baesecke*, Über germanisch-deutsche Stammtafeln und Königslisten, GRM, 24, 1936, 161–181.
83 *Hauck* 1960, 111 f, 114.
84 *Hauck* 1955, 204.
85 *Hauck* 1955, 219.
86 *Hauck* 1960, 103.
87 *Chaney* 1970, 17 f.
88 *Chaney* 1970, 28–33.
89 *W. Schulz* 1926, 23; *Wenskus* 1961, 68.

Dem norwegischen Häuptling Ottar heimski, 8. Jh., ist die *Hyndluljóð* gewidmet[90]. Freyja und Hyndla unterhalten sich:

ok um jǫfra	und über die Sippen
ættir dœma,	der Helden sprechen,
gumna þeira,	über diejenigen der Männer,
er frá gọ̈ðum kvómu	die von Göttern stammen.

(Hdl. 8)

Der zehnmal wiederholte Kehrreim lautet:

alt er þat ætt þín	das alles ist dein Geschlecht,
Óttarr heimski.	Ottar heimski.

(Hdl. 16–29)

Den Hladi-Jarlen zur Ehre hat Eyvind skáldaspillir sein *Háleygjatal* gedichtet[91], wo sie als Söhne Odins mit Skadi (s. o. S. 156) bezeichnet (Str. 4) und „auf gleiche Stufe wie die Könige gestellt" werden[92]. Das Gedicht ist ein Gegenstück zu der Yt.[93]. Eine besondere Sitte unter den Angelsachsen ist die Ehe des Königs mit der Witwe seines Vaters[94].

Die beiden bedeutendsten Stammväter im Norden waren *Skjold*, „Schild", in Dänemark und *Yngvi* < *Ing-*, vgl. gr. ἐγχός, „Lanze", in Uppsala und Norwegen. Es gibt zu denken, daß gerade zwölf Schilde und zwei Lanzen als anikonische Göttersymbole im Königshaus (regia) in Rom aufbewahrt wurden[95]. Die Genealogien gehen auf Odin zurück. Aber ein merkwürdiger Umstand ist nun, daß diese Listen später neue göttliche Genealogien gezeugt haben, die einen organisierten Götterstaat voraussetzen. Das beste Beispiel ist die Ynglingasaga. Der Zweck dieser ist, den Ursprung des neuen norwegischen Gottesstaates von den Uppsala-Königen mit deren Urahn Odin herzuleiten. In Kap. 9–12 begegnet uns aber eine Erbfolge in dem Götterstaat, die nicht nur Njord, Frey und Freia umfaßt (Kap. 9–10), sondern auch Fjolnir, Sveigdir, seine Frau Vana und alle seine Verwandten in Deutschland und „Groß-Schweden" zur Götterwelt zählt (Kap. 11). Ja, wie ich zu zeigen versucht habe, scheinen auch Vanlandi, Visbur und deren Frauen und Söhne zum mythologischen Bereich zu gehören[96]. Der Gottesstaat auf Erden hat einen Götterstaat im Himmel gezeugt.

Karl Hauck spricht von einer „divinisation temporaine", wo die Könige „in besonders herausgehobenen Augenblicken des Daseins als kultische Repräsentanten jener Hauptgötter oder Helden, von denen sie ihre Abkunft her-

90 *Brøgger* 1961, 174.
91 Text: *Kock* 37.
92 *J. de Vries*, Altnordische Literaturgeschichte², I, Berlin 1964, 152.
93 *Brøgger* 1961, 174.
94 *Chaney* 1970, 25–28.
95 So *Almgren* 1962, 67.
96 S. o. S. 154, Anm. 48.

leiten", auftreten[97]. Ein deutliches Beispiel gibt ein Preislied auf den 960 gefallenen Harald Graufell:

þar vas ...	Da war ... der Siegesgott [Odin]
sjalfr í sœkjalfi	selbst in dem Sucher der Atal-Tiere
Sig-Týr Atals dýra	= Schiffe [dem König].

(Glúmr Geirason, Gráfeldar-drápa 12)[98]

D. Die übrigen Ämter

Wir haben wiederholt gesehen, daß Recht und Religion für die Germanen natürlich zusammengehörten (s. o. S. 205 f, 260). So ist es auch verständlich, daß die Ämter eine (dem schwedischen Staatskirchenpfarrer im 19. Jh. ähnliche) Mischung von profanrechtlichen und religiösen Aufgaben zeigen.

Die Ordnung, das göttliche Gesetz, hieß germ. **aiwō* > ahd. *ē*, und daher kommen ahd. *ēhaft* > echt, „gesetzlich", ahd. *ēwa* > Ehe, „gesetzliche Verbindung", und mhd. *ēwic* > ewig[99]. Darauf sind aber auch die alten Priestertitel zurückzuführen:

ags. *æweweard*, ahd. *ēwart*, „Hüter der (göttlichen) Ordnung",
asächs. *ēsago*, ahd. *ēsagari*, afries. *āsega*, „Gesetzsprecher", aber in Friesland noch im 12. Jh. „Priester"[100].

Andere zufälligerweise belegte Priestertitel sind ahd. *cotinc* und *harugwari*, ags. *heargweard*, „Hainwehrer" (vgl. o. S. 217), und ahd. *bluostrari*, ags. *blōtere*, „Opferer" (vgl. o. S. 96 und 111)[101]. Der burgundische Oberpriester führte den Titel *sinistus*, „der Älteste" (vgl. lat. senex).

Unter den Angelsachsen kennen wir den Hohenpriester (primus pontificum) Coifi, der, gemäß Beda (Hist. eccl. II, 14), die priesterlichen Tabus durchbrechend, auf einem Hengst ritt, einen Speer gegen den Göttertempel schleuderte und König Edwin von Northumberland im Jahre 627 half, das Volk zum Christentum zu bekehren[102].

Unter den Priesterinnen *(gudjo*, an. *gydja)* bemerkt man Veleda, eine Seherin unter den Brukterern in Westfalen (Tac. Germ. 8, Hist. IV, 60–62), Albruna (Germ. 8) und Ganna < *Gandnō, vgl. Gandbera (s. S. 85), unter den Semnonen (Dio Cassius, Hist. Rom. 67 : 5)[103].

Schon auf den Runensteinen finden wir die Mischung von Recht und Religion. Ein gewisser Alli nennt sich auf dem Glavendrupstein teils **kuþa uia** = *goða vía*, „Priester der Heiligtümer", teils **liþs þiakn** = *liðs þegn*, „Mitglied der Gefolgschaft"[104]. Das alte Wort **erilaR**, das als Selbstbezeichnung **ek erilaR** oder **irilaR** achtmal wiederkehrt[105], ist viel behandelt worden[106], aber Einigkeit herrscht darüber, daß es mit *jarl* identisch ist und einen Mann des höchsten Standes mit politischen und sakralen Funktionen bezeichnet[107]. Ein Mann in bedeutender Stellung hatte unzweifelhaft auch eine wichtige religiöse Funktion[108]. Auf dem Kragehul-Lanzenschaft (350–550) steht außer **ek erilaR** auch das sakrale **wiju**, „ich weihe"[109], und auf dem Järsberg-Stein in Värmland lesen wir **ek erilaR runoR waritu**, „ich, der Jarl, ritzte die Runen"[110].

Auf dem Nordhuglen-Stein in Norwegen (um 400) begegnet zum ersten Mal das Wort **guþija** > *goði*, got. *gudja*, „Priester" < *goð*, „Gott"[111]. Die nordischen Goden führten, als Amtszeichen, einen Ring und einen Stab oder Zweig *(hlautteinn)*, die ursprünglich dem König eigen waren[112]. Auf Island hatten sie sowohl kultische als auch gerichtliche Aufgaben, und die Quellen lassen uns 36 davon kennenlernen[113].

Eine genaue Musterung der Quellennotizen über Kultvorsteher der sechs wichtigsten Heiligtümer in Norwegen (s. o. S. 217 f mit Anm. 36) zeigt, daß diese im Besitz oder unter Aufsicht des Königs, eines Jarls oder eines „Herses" *(hersir)* waren und daß diese Fürsten selbst oder durch Vertreter den Opferdienst verrichteten[114]. „There is very strong evidence that temple administration in Norway is very closely bound up with chieftainship."[115] Die Jarlen und Hersen *(hersar)* bildeten eine durch Blutsverwandtschaft verbundene Aristokratie[116]. Sigur Jarl in Hladir war, wie sein Vater Hakon, Vorsteher der Opfer im größten *hof* Norwegens, und er amtiert „im Namen des Königs" *(af hendi konungs*, HG. 14, Hkr. 1 [S. 167]). Zweimal finden wir das Wort *hofgoði* in bezug auf den vertretenden Opferer: auf Thord istrumagi in Gudbrandstal und Thorhadd den Alten in Mæri[117].

Auf Island wurden heilige Stätten oft von Abkömmlingen der Jarlen und Hersen gebaut[118]. Hier kann es sich um vier Fälle handeln: Häuptlinge mit

97 *Hauck* 1960, 112.
98 Text: *Kock* 42. Schon in Str. 7 wird er *malm-Óðinn* genannt.
99 EWbDS 151 f, 177.
100 *P. Herrmann*, Das altgermanische Priesterwesen, 1929, 15; *von Kienle* 1939, 283 f.
101 *de Vries* 1956, 392, 399; 1957, 435; *Chaney* 1970, 61 f.
102 *Herrmann* 1929, 15.
103 *Herrmann* 1929, 17 f; *de Vries* 1956, 320 f.

104 Text: *Jacobsen–Moltke* 56.
105 *Krause* 1966, 43, 65, 69, 126, 154, 156, 159 und 263.
106 *Kroman* 1947, 190–194; *Krause* 1966, 44.
107 *Kroman* 1947, 192.
108 *Kroman* 1947, 191.
109 *Jacobsen–Moltke* 53; *Krause* 1966, 65.
110 *Krause* 1966, 156.
111 AnEWb 181. Text: *Bugge–Olsen*, 2: 2, 1917, 640; *Krause* 1966, 150.
112 *Å. V. Ström* 1959, 704–707.
113 *Foote–Wilson* 1970, 132 f.
114 *Phillpotts* 1914, 265–276.
115 *Phillpotts* 1914, 274.
116 *Phillpotts* 1914, 275 f.
117 *Phillpotts* 1914, 272 f. – Über Jarlen und Hersen s. *Foote–Wilson* 1970, 129 und 135.
118 *Phillpotts* 1914, 278.

kultischen Aufgaben, Häuptlinge mit einem Priesteramt eines anderen Familienmitglieds, Häuptlinge mit einer Verwandten als Priesterin und Häuptlinge ohne jede Verknüpfung mit einem *hof*[119]. Zu beachten ist, daß auch hier das Abstammungsprinzip in Kraft war: der *allsherjargođi*, „oberster Gode“, der das Allthing zu eröffnen hatte, sollte immer aus dem Geschlecht Ingolfs, des ersten Landnahmemannes, sein[120].

Oddr in Borgarfjord auf Island wird ausdrücklich einerseits Häuptling *(hǫfdingi)*, andererseits Gode *(hofsgođi)*, Tempelvorsteher *(réđ fyrir hofi)* und Empfänger der Tempelsteuer *(hoftollr)* im ganzen Bezirk genannt (Eigla 84 [S. 293]).

In Schweden finden wir früh den Titel **uia-uari**, „Hüter des Heiligtums“ (Runenstein bei Rök)[121]. In der Nähe von Rök befindet sich das Ksp. Väversunda, dessen Name nach de Vries auf **Veværiasund*, „die Bucht des Geschlechts der **veværiar*, Heiligtumshüter“, zurückgehen kann[122]. Das Wort begegnet uns vielleicht in Korm. Sigurđardrápa 7, wo Sigurd Jarl *vés vægivaldr*, „der beschützende Hüter des Heiligtums“, genannt wird[123], vgl. o. S. 111.

Auf sechs schwedischen Runensteinen steht der (vermutliche) Name **oliR** oder **AlviR** = *Ǫlvir* < **alu-wīhaz*, „Priester eines *alu-(alh-)*Heiligtums“, der wahrscheinlich ein Appellativum ist[124]. Das Wort bezeichnet einen Kultvorsteher in Egill Skallgrimssons Atleyjarvísa 3, Sigvats Austrfararvísa 6 (drei verschiedene Opferer!)[125], Lnb. St. 330, OH. 91, 107 f und anderswo[126]. Auch im Namen *Vífill* < run. **wiwila** (Veblungsnes-Stein, 6. Jh.[127]), der einen Runenmeister bezeichnet, will Gunter Müller (im Gegensatz zu de Vries[128]) einen Priestertitel oder Weihenamen finden[129]. Er setzt *wīwila* < urn. **wiwilaR* < *wīgwilaz* an[130] und faßt Thorvillus in Saxo, Gesta 7, 11: 12, als **Þórvífill* auf[131]. Auf Island hören wir von einer Thor-Erbfolge: Thorolf Mosterbart gab Thor seinen Sohn Steinn und nannte ihn Thorstein (Eyrb. 7 [S. 12]), und von dessen Sohn Grim heißt es:

119 *Phillpotts* 1914, 283.
120 *Foote–Wilson* 1970, 133.
121 *Wessén* 1958, S. [16], der doch „från Vi“ übersetzt (S. [17]).
122 *de Vries* 1956, 401, der doch falsch Väversund schreibt.
123 So *Phillpotts*: „the protecting custodian of the sanctuary“ (1914, 272, Anm. 1). Anderer Text: *Kock* 43.
124 *Sven B. F. Jansson*, in: Festschr. Smith, 1963, 112, Etymologie nach *de Vries* 1956, 402, vgl. *Baetke* 1942, 95, Anm. 1.
125 Text: *Kock* 28 und 115.
126 S. *Å. V. Ström* 1966, 341 f.
127 *Krause* 1966, 126 f.
128 *de Vries* 1956, 661.
129 *G. Müller*, in: Festschr. Höfler, 1968, 367–371.
130 *Müller* aaO 363.
131 *Müller* aaO 366 f.

Þann svein gaf Þorsteinn Þór,	Diesen Knaben gab Thorstein Thor
ok kvađ vera skyldu hofgođa	und sagte, er solle Priester werden,
ok kallar hann Þorgrím	und nennt ihn Thorgrim.

(Eyrb. 11 [S. 19])

Wir finden hier nicht nur eine innerhalb der Sippe erbliche Priesterwürde[132], sondern auch einen Brauch, Kinder bei der Namengebung Göttern zu dedizieren und dabei zum Priesteramt zu bestimmen[133]. Sowohl *Ǫlvir* als *Vífill* können solche amtsgebenden Namen sein.

Ein „Priesterspiegel“, der die „für das priesterliche Amt geforderten Kenntnisse“[134] enthält, kann so lauten:

Veitstu, hvé rísta skal?	Weißt du [Runen] zu ritzen?
Veitstu, hvé ráđa skal?	Weißt du zu raten (oder zu deuten)?
Veitstu, hvé fá skal?	Weißt du zu mahlen?
Veitstu, hvé freista skal?	Weißt du zu erleben (oder: zu interpretieren?)?[135]
Veitstu, hvé biđja skal?	Weißt du zu beten?
Veitstu, hvé blóta skal?	Weißt du zu opfern?
Veitstu, hvé senda skal?	Weißt du (das Essen) zu verteilen?
Veitstu, hvé sóa skal?	Weißt du zu schlachten?

(Háv. 144)

Das Kultische ist jedenfalls das Wichtigste beim Amtieren des germanischen Priesters.

132 S. *Höfler*, ANF, 78, 1963, 82 f.
133 *Müller* aaO 371.
134 *de Vries*, Altnord. Literaturgeschichte², I, 54.
135 *I. Lindquist* sieht in dem wenig passenden *freista* eine „Entstellung eines obsolet gewordenen *frista*, das zum ahd. *ant-fristōn*, glossiert ‚interpretiert‘, stimmen würde“, und in *senda*, Z. 7, wie *sendan*, Beow. 600, einen „Terminus aus der altertümlichen Ritualsprache“ (Die Urgestalt der Hávamál, Lund 1956, 256 f).

VI. DER AUSKLANG

In einem Lande nach dem anderen wurde die germanische Religion vom Christentum abgelöst (s. o. S. 26–28), und zwar nicht, wie man oft behauptet hat, durch autoritäre Befehle der Könige und Fürsten, sondern in fast demokratischer Weise durch Beschluß des Volkes auf dem Thing[1]. Die Bekehrungszeit, die insgesamt etwa 700 Jahre umfaßte, hat selbstverständlich nicht ohne weiteres die geistige Lage Nordeuropas ganz und gar verändern können. Bei den Goten konnte man im 6. Jh. sowohl heidnischen Altären als auch einer Kirche seine Verehrung bezeigen (Gregorius von Tour, Hist. Franc. 5: 43), und ein anglischer Fürst Redwald hatte in seinem Heiligtum einen Altar für Christus und einen kleinen für die Opfer an die Götzen (Beda, Hist. eccl. II, 15)[2].

Wie immer gab es auch während des 9. Jhs. mehr als einen, der „sehr gemischt im Glauben" *(mjǫk blandinn í trúnni,* Lnb. H. 184) war, und wie überall konnte eine Christin „heidnisch in Magie" *(forn í brǫgdum,* Kjaln. 2) sein[3]. Viele Wikinger ließen sich „mit dem Kreuz zeichnen" *(prímsigna),* um mit Christen verkehren zu können (Eigla 50), eine Entsprechung der heutigen doppelten Staatsbürgerschaft[4]. Thorgrim, der Sohn eines Christen, wurde *godi* (Kjaln. 1 f [S. 3 und 7]) und baute Tempel[5].

Sehen wir mehr auf die Gesamtheit als auf einzelne, so muß der Allthingbeschluß in Island im Jahre 1000 hervorgehoben werden:

Þá var þat mælt í lǫgum, at allir menn skyldi kristnir vera ok skírn taka, þeir er áðr vǫru óskírdir á landi hér; en af barnaútburd skyldu standa in fornu lǫg ok af hrossakjǫts át. Skyldu menn blóta á laun, ef vildu, en varda fjǫrbaugsgardr, ef vǫttum of kvæmi vid.

Das war in den Gesetzen gesagt, daß alle, die hier im Lande ungetauft waren, Christen werden und die Taufe nehmen sollten, aber betreffs der Kinderaussetzung und des Essens von Pferdefleisch sollte das alte Gesetz gelten. Man konnte insgeheim opfern, wenn man wollte, aber man wurde des Landes verwiesen, wenn es bezeugt wurde. (Ari, Ísl. 7 [S. 17])

1 Ausführlich *Hellström* 1971, 126–131.
2 *Helm* 1926, 383 und 392.
3 *Ljungberg* 1940, 138; *Lange* 1958, 174–189; *Scovazzi* 1967, 762–764.
4 *Scovazzi* 1967, 764 („una doppia cittadinanza", 765); *Musset* 1967, 287.
5 *Scovazzi* 1967, 768. Viele Angelsachsen fielen ins Heidentum zurück (Beda, Hist. eccl. II, 5, darüber *Hauck* 1954, 16).

Hier und oft war das Ergebnis ein Synkretismus[6]. Die Kirche hat eine bewußte Assimilationspolitik betrieben[7], und durch Mission und indirekten christlichen Einfluß[8] ergab sich ein Zustand, der als ein fazettierter Synkretismus bezeichnet werden muß. Schon im Jahre 1910 hat Karl Helm mit systematischer Genauigkeit folgende Formen gefunden:

a) das Nachleben heidnischer Elemente im Christentum bis heute,

b) die Vermengung heidnischer und christlicher Anschauungen im Zeitalter der Bekehrung,

c) das Eindringen christlicher Elemente ins Heidnische, die mehr oder weniger assimiliert wurden[9].

Wir nehmen die Punkte in umgekehrter Reihenfolge auf.

1. Christliche Elemente drangen wohl ins Heidnische ein, aber viel weniger, als man zur Zeit Helms sah oder in der Leipziger Schule sehen will. Wenn man den gehängten Odin als den gekreuzigten Christus sieht[10], Balder als einen „weißen Christus" in heidnischem Gewand betrachtet[11], Valhall als mit dem himmlischen Jerusalem „wurzelverwandt" erklärt[12], von Snorris „neutestamentlicher Tendenz" spricht[13] und von dem Vǫluspá-Dichter behauptet, er lebe in den Zeiten eines heidnisch-christlichen Synkretismus, der aber „zu Christus hin" führt[14], so sind diese Thesen, wie die vorhergehende Darstellung gezeigt haben dürfte, zumindest übertrieben. Das Heidentum auf dem Kontinent in der Völkerwanderungszeit und im Norden nach der Wikingerzeit war zwar nicht nach seiner kultischen und moralischen Seite, aber mythisch und dogmatisch so schwach und uninteressiert[15], daß man zu synkretistischen Neuerungen nicht imstande war.

2. Die Frage der Vermengung heidnischer und christlicher Anschauungen bei den Germanen in der Kirche ist wenig erörtert worden. Kuhn meint, daß

6 Über den Allthingsbeschluß s. *Ljungberg* 1940, 272–274, und *Scovazzi* 1947, 780 f.
7 S. das Sendschreiben des Papstes Gregorius I. (o. S. 111) und das Dekret „Divinorum officiorum ac eorundem rationum explicatio", 1165 *(de Vries* 1956, 197, Anm. 2).
8 *T. Arnkiel,* Cimbrische Heyden-Bekehrung, Hamburg 1690, 2. Aufl. 1702; *F. W. Schaafhausen,* Der Eingang des Christentums in das deutsche Wesen, Jena 1929, 105–129; *Ljungberg* 1940, 287–325; *Fr. Paasche,* Hedenskap og kristendom, Oslo 1948, 11–70; *Ders.* 1958, 73–155; *Johnson* 1948; *Lange* 1958; *Wolfgang Seegrün,* Das Papsttum und Scandinavien, Neumünster 1967; *Musset, Kuhn* und *Scovazzi,* in: Conv. 1967; *Å. V. Ström* 1969.
9 *K. Helm,* Synkretismus im germanischen Heidentum, in: Verhandlungen der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Graz, Leipzig 1910, 127–129.
10 *H. Kuhn* 1967, 752.
11 *M. Olsen,* Om Balderdigtning og Balderkultus, ANF, 40, 1924, 148–175. Zustimmung von *H. de Boor,* DtIsl 1930, I, Breslau 1930, 129. Vgl. o. S. 50.
12 *H. Hempel,* Hellenistisch-orientalisches Lehngut in der germanischen Religion, GRM, 16, 1928, 190.
13 *Aa. Kabell,* Balder und die Mistel, FFC, 82: 1, Nr. 196, Helsinki 1965, 13.
14 *Betz* 1962, 1550.
15 *Ljungberg* 1940, 218.

hier „das Ethische“ und „was zu der niederen Religion gehört“ nicht zu berücksichtigen seien, sondern „nur Bekenntnis und Kult“[16], was meines Erachtens zu einer ganz willkürlichen Ausschaltung bedeutender Elemente führt. Gerade das Heidnisch-Ethische und das Niedrig-Völkische hat beim Religionswechsel am stärksten weitergelebt[17].

Karl Helm hat einige synkretistische Züge im germanischen Christusbild und in der Gottesvorstellung entdeckt, und bei den arianischen Goten sind solche in der Tat ganz deutlich[18]. Das Eindringen heidnischer Elemente in das germanische Christentum ist aber eigentlich nicht in der Religions-, sondern in der Dogmengeschichte zu behandeln[19]. Bei dem ersten germanischen christlichen Theologen, dem sächsischen Mönch Gottschalk († 869), der ein Gegner Hinkmars von Reims wurde, ist nicht viel von Synkretismus zu finden[20], es sei denn, daß seine doppelte Prädestinationslehre vom germanischen Schicksalsgedanken beeinflußt wäre[21].

Eher findet man synkretistische Anklänge im Heliand, obwohl das Christentum hier eigentlich nicht germanisiert, sondern nur verdeutscht worden ist[22]. Formal liegen zahlreiche Einflüsse vor, z. B. wenn das Liebesgebot mit der germanischen Sippenverbindung beleuchtet wird:

... sie alle gebrôdar sint,	Alle sind Brüder,
sâlig folk godes, sibbeon bitengea	ein selig Volk Gottes, durch Sippe verbunden,
man mid mâg-skepi ...	die Männer in Magschaft [Verwandtschaft]...
	(Heliand 1439–1441)

3. Heidnische Gedanken- und Ausdrucksformen sind natürlich in die Bekehrungsgeschichten aufgenommen worden. Früher hatten die Götter, vor allem Thor, gegen die dämonischen Riesen gekämpft – jetzt stritt Christus gegen die dämonischen, riesenartigen Götter. Wie Odin und der Riese Geirodd einmal im Feueraushalten wetteiferten (Grm. Prosa), so zogen sich Thor und Olaf Tryggvason in einer Bekehrungsgeschichte um die Wette über das Feuer (Flat. I, S. 433 f)[23]. Odin kommt als Gestr zu Olaf Haraldsson, aber dieser schlägt ihm das Stundenbuch an den Kopf, und er „fährt dann hinunter, von wo er gekommen war“ *(færi þar nidr sem hann var kominn,* OH. 106 Flat. II,

16 *H. Kuhn* 1967, 743 und 745 f.
17 *Ljungberg* 1940, 307–313.
18 *K. Helm* 1926, 395 f und 416 f; *Piergiuseppe Scardigli,* La germanizzazione del Cristianesimo, Conv. 1967, 65–69, und *Ders.,* La scuola teologica gotica, aaO, 74–77.
19 Merkwürdigerweise findet man in dem großen Werk von *Alfred Adam,* Lehrbuch der Dogmengeschichte, I–II, Gütersloh 1965–1968 (zusammen über 800 Seiten), kein Wort darüber! (Germanen nicht im Sachregister.)
20 *Adam,* II, 23 und 26; *Schuster* 1941, 118–121.
21 Vgl. *Schuster* 1941, 118.
22 So *Schuster* 1941, 117.
23 Vgl. *Ronald Grambo,* Oppfatningen av jøtnene i de norrøne kristningsberetningene, Elverum [1956], 32.



15 Bildstein von Vallstena, Gotland, 5. Jh.

S. 135), oder die Gebete des Königs brennen den Wicht an (*véttr,* OH. 179, Hkr. II [S. 325]). Gunnar Helming verspricht, sich zu bekehren, wenn er Frey im Kampf überwinden kann (Flat. I, S. 338).

Riesen und Unholde erliegen immer den Verkündern und Verteidigern des neuen Glaubens. Olaf Tryggvason reinigt durch seine Männer Hedskogen im Gudbrandstal von Unholden (þþux. Flat. I, S. 257). Einmal war es Thor, der zu dem Riesen Geirrod fuhr (Sksk. 27 mit Vers), jetzt tut das der erste christliche König Dänemarks, Gorm, mit seinem Gefährten Thorkill (Saxo, Gesta VIII, 14)[24].

Heidnische Elemente leben aber im Christentum bis heute nach. Die Wochentage tragen noch heidnische Namen, z. B. ahd. *frîatag* > Freitag, ags.

24 Es handelt sich um einen Kampf zwischen zwei Glaubensformen *(Grambo* aaO 33).

frig(e)daeg > friday, aschw. *frīadagher* > fredag[25]. Besonders in Schweden, aber auch anderswo im germanischen Bereich, sind alte Götter mit dazugehörigen Sitten noch lebendig:

Freyja als Lussi am Luzientag[26],
Frey als Staffan am zweiten Weihnachtstag[27],
Hreda-Skadi als Winter- und Hasengöttin zur Osterzeit[28],
Ostara-Eostre als Frühlings- und Eiergöttin ebendann[29],
Rudra-Śiva als Knut am letzten Weihnachtstag[30].

Noch im 13. Jh. können „die Götter" *(guþ,* n. pl.) in nordischen Gesetzen angerufen werden[31], und in Sagen kann Odin sein Pferd auf dem Wege nach Schweden beschlagen[32], aber so etwas konnte nur während der Konsolidierungszeit[33] erzählt werden. Aber anderes blieb erhalten. Wörter wie Hölle (ahd. *hellawīzi),* schw. helvete, isl. *helvíti,* „Hels Strafe", oder Donner, schw. åska, dän. torden (s. o. S. 137) und schw. vårdtecken < *Várteku* (s. o. S. 155) sind ja noch gebräuchlich und zeigen, daß vorchristliche Begriffe und Vorstellungen mit christlichen verschmolzen sind.

Im Volksglauben waren Elben, Kobolde (schw. tomtar), Unholde, Riesen, der Nix und Bäckahästen (s. S. 163 f, 168 f, 172 f) lange lebendig[34]. Hexenglaube und Hexenwahn traten periodisch als heidnische Elemente im Christentum auf[34a]. Besonders der schwedische „jultomte", der Weihnachtsmann, hat speziell nach dem 19. Jh. aufs neue von sich hören lassen[35]. Wiederentdeckt sind auch die Sagen vom Storch, der die Kinder bringt (s. o. S. 127 f), vom Osterhasen (s. S. 154) und von der eriksgata, „Erichsumritt" (s. S. 163, 265), die sogar ein moderner schwedischer Ministerpräsident gemacht hat.

Der 3. Februar heißt noch im schwedischen Kalender „Disa" (vgl. o. S. 165), und zu der Zeit wird in Uppsala ein „Jahrmarkt des Dis-Thinges" gehalten, wo Pelzfelle aus nördlichen Gegenden verkauft werden. Bärenmützen tragen auch die königlichen Hauptwachen in Kopenhagen und Stockholm – eine alte Sitte, die offenbar auf die Odinkämpfer, die Bärenhäuter (s. S. 123), zurückgeht. In Schweden backt man noch „Lussi-Katzen" zum 13. Dezember[36], die

25 S. EWbDS 217, AnEWb 143.
26 *Å. V. Ström* 1972a, 178–186.
27 *Å. V. Ström* 1972a, 186–192.
28 S. o. S. 154.
29 S. o. S. 107 f. Über den Zusammenhang heutiger Oster-Sitten mit dem Heidentum vgl. *Helm* 1926, 405 f; *Stumpfl* 1936, 215–222; *Olrik–Ellekilde* 1951, 655–659.
30 *Å. V. Ström* 1972a, 192–196.
31 *H. Kuhn* 1967, 750; *Å. V. Ström* 1972b, 150.
32 *H. Kuhn* 1967, 751.
33 Das ist *Ljungbergs* Meinung (1940, 290). Vgl. *Musset* 1967, 322–325.
34 *Helm* 1926, 399–402; *G. Buschan* 1936, 118–125. Vgl. *Gero Zenker*, Germanischer Volksglaube in fränkischen Missionsberichten (= Forschungen zur deutschen Weltanschauungskunde und Glaubensgeschichte, 3), Stuttgart–Berlin 1939.
34a *Vordemfelde* 1923, 125–149.
35 S. *Gösta Langenfelt*, Tomtegubbar och annat ofolk, Arv. 15, 1959, 182–193.
36 *Å. V. Ström* 1972a, 180, 184.

nach altem Muster (s. Abb. 15, S. 279) Wagen mit vier Rädern vorstellen und ursprünglich der Freia zugeeignet waren (s. o. S. 152), und Semmeln mit Mandelteig zum Fastelabend[37]. Viele volkstümliche Faschingssitten hängen gewiß mit der wilden Jagd (s. o. S. 84, 102) zusammen; zu Johannis ist das Heidentum besonders lebendig, und im Herbst ranken sich viele alte Sitten um Michaelis und Allerheiligen[38].

Vor allem sammeln sich die vorchristlichen Festbräuche um Weihnachten[39]. In den nordischen Sprachen behält das Fest noch den vorchristlichen Namen Jul (dän. und schw. jul, isl. und norw. *jól,* vgl. o. S. 237). Alten Festbräuchen sind wir im Verlauf unserer Darstellung begegnet: dem Eberhaupt in Oxford (S. 112), dem Weihnachtsferkel (S. 144), den Äpfeln (S. 149 f, 156), der in Türöffnungen zu hängenden Mistel (S. 158) und dem Um-die-Wette-Fahren mit Pferdefuhrwerken (S. 237 f), das noch in gewissen Gegenden bei der Rückkehr von der frühen Weihnachtsmesse veranstaltet wird[40].

So lebt die germanische Religion ein zwar sich verminderndes, aber noch deutlich wahrnehmbares Leben, vor allem in den Sitten, die ja immer konservativer als Vorstellungen und Gedankengänge sind.

37 Ahd. *sēmala,* schw. semla, dän. simle, isl. *simili,* lat. *simila* (Martialis), gr. σεμίδαλις, „feines Weizenmehl" (vielleicht aus akkadisch *samīdu).* S. EWbDS, 702.
38 *Wuttke* 1900, 75–86; *Kristian Bugge,* Norske høstskikke, Festschr. Feilberg 1911, 161–175; *Olrik–Ellekilde* 1926, 666–691; *Buschan* 1936, 207–215; *Julius Ejdestam,* Våra folkfester, Stockholm 1971, 103–116. – Ich beabsichtige, eine zusammenfassende Darstellung der vorchristlichen Reste des nordischen Festjahres vorzulegen.
39 *Knut Liestøl,* Jötnarne og joli, Festschr. Feilberg, 192–205; *Erik Brate,* Höknatten, aaO 404–420; *Gabriel Nikander,* Jul och nyår på Åland, aaO 390–403; *Hans Ellekilde,* Vor danske Jul gennem Tiderne, Kopenhagen 1943; *Stumpfl* 1936, 344–350; *Ejdestam,* 11–70 (mit Literatur).
40 *Å. V. Ström* 1972a, 187–190; *Olav Bø,* Vår norske jul, Oslo 1970 (dort über Staffan 130–133); *W. Krogmann,* Die Wurzeln des Weinachtsbaumes (ohne h), Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 13–14, Bonn 1962–1963, 60–80. – *Ch. Olofson,* HVH, 3, 1941, 37 f, spricht sogar von megalithischen Resten in den heutigen Weihnachtssitten.

Quellen

(und deren Abkürzungen*)

A. Prosatexte

1. Germanische

Ágrip	Ágrip af Nóregs konunga sǫgum = AnSB 18, 1929.
Angl. Chron.	The Anglo-Saxon Chronicle, s. *Earle-Plummer* AV S. 288.
Ásm.	Ásmundar saga kappabana, in: Fas. II, 1886.
Bárđ.	Bárđar saga Snæfellsáss = ÍS 37, ²1930.
Bisk.	Byskupa sögur, Guđni Jónsson gaf út, I, Reykjavík 1948.
Bjärk.	Bjärköa-Rätten (Ein Stadt-Gesetz) = CISA 6, 1844.
Eigla	Egils saga Skallagrímssonar = ÍF 2, 1933.
Eir. rauđ.	Eiríks saga rauđa, in: ÍF 4, 1935.
Eyrb.	Eyrbyggja saga, in: ÍF 4, 1935.
Finnb.	Finnboga saga, in: ÍF 14, 1959.
Flat.	Flateyjarbók, I–III, Christiania 1860–1868.
Flóam.	Flóamanna saga = SUGNL 56, 1932.
Fóstbr.	Fóstbrœđra saga, in: ÍF 6, 1943.
Friđþ.	Friđþjófs saga ins frœkna = AnSB 9, 1901.
Frostat.	Frostatingsloven, in: NGL, I.
Gautr.	Gautreks saga, hrg. von *Ranisch*, Berlin 1900 (auch in: Fas. III, 1889).
Gísla	Gísla saga Súrssonar, in: ÍF 6, 1943 (auch = NF 11, ³1967).
Glúma	Víga-Glúms saga, in: ÍF 9, 1956 (auch ed. *E. Turville-Petre*, Oxford ²1960).
Grágás	Islændernes Lovbog i Fristatens Tid, udg. af *Vilhjálmur Finsen*, I, Kopenhagen 1852.
Grett.	Grettis saga Ásmundarsonar, in: ÍF 7, 1936.
Gulat.	Gulatingsloven, in: NGL, I.
Gullþ.	Gull-Þóris saga eller Þorskfirđinga saga = SUGNL 26, 1898.
Gunnl.	Gunnlaugs saga ormstungu, in: ÍF 3, 1938.
Gutal.	Gutalagen, in: SUGNL 33, 1905–07.
Guta saga,	Guta saga, in: SUGNL 33, 1905–07.
Gylf.	Gylfaginning, in: SnE.
Hálf.	Hálfs saga ok Hálfsrekka = AnSB 14, 1909.
Hallfr.	Hallfređar saga, in: ÍF 8, 1939.
Harđ.	Harđar saga ok Hólmverja, *Þórl. Jónsson* gaf út, Reykjavík 1908.
Heil.	Heilagra manna sögur, udg. af *C. R. Unger*, Christiania 1877.
Heiđr.	Heiđreks saga (Hervarar saga ok Heiđreks konungs) = SUGNL 48, 1924. Dort die Handschriften R, H und U.
Hels.	Helsingelagen (Das Helsinge-Gesetz) = CISA 6, 1844.
Har. s. hárf.	Haralds saga ins hárfagra, in: Hkr. I.
HG.	Hákonar saga goda, in: Hkr. I.

* Vgl. dazu auch das Abkürzungsverzeichnis (AV) S. 287 ff.

Hkr.	Heimskringla Snorra Sturlusonar I–III = ÍF 26–28, 1941 bis 1951.
Hœns.	Hœnsa-Þóris saga, in: ÍF 3, 1938 (auch = Altnordische Textbibliothek, 2, Halle/Saale 1953).
Hrafnk.	Hrafnkels saga freysgođa, in: ÍF 11, 1950 (auch = Altnordische Textbibliothek, 1, Halle/Saale 1952).
Hrólf.	Hrólfs saga kraka ok kappa hans, in: Fas. I, 1891.
Ísl.	Ari hinn fróđi, Íslendingabók, in: ÍF 1, 1968.
Katla	Ketils saga hængs, in: Fas. II, 1886.
Kjaln.	Kjalnesinga saga, in: ÍF 14, 1959.
Kristn.	Kristni saga, in: AnSB 11, 1905.
Laxd.	Laxdœla saga, in: ÍF 5, 1934.
Ljósv.	Ljósvetninga saga, in: ÍF 10, 1940.
Lnb.	Landnámabók, in: ÍF 1, 1968. H. = die Handschrift Hauksbók, St. = die Handschrift Sturlubók, M. = die Handschrift Melabók.
Magn.	Magnússona saga, in: Hkr. III.
Magn. Ól.	Af Magnúsi ok Ólafi Haraldssonum, in: Fms. 6, 1831.
Njála	Brennu-Njáls saga = ÍF 12, 1954.
Ǫlk. Þ.	Ǫlkofra þáttr, in: ÍF 11, 1950.
ÓT.	Saga Ólafs Tryggvasonar, in: Hkr., Flat. oder Fas.
Orkn.	Orkneyinga saga = ÍF 34, 1965.
OH.	Saga Ólafs hins helga, in: Hkr. oder Flat.
Ǫrv.	Ǫrvar-Odds saga = AnSB 2, 1892.
Petri, Olavus, En Swensk Cröneka, utg. af *J. Sahlgren* (= Samlade skrifter af Olavus Petri, 4), Uppsala 1917.	
Ragn.	Ragnars saga lođbrókar ok sona hans, in: Fas. I, 1891.
Reykd.	Reykdœla saga ok Víga-Skútu, in: ÍF 10, 1940.
Runen:	Danmarks Runeindskrifter, ved *Lis Jacobsen* og *Erik Moltke*, Kopenhagen 1941–1942 = DRun.
	Norges Innskrifter med de ældre Runer, I–II, udg. ved *S. Bugge*, Kristiania 1917, III, utg. av *M. Olsen*, Oslo 1914–1924 = NRunÆ. Norges innskrifter med de yngre runer, I–V, utg. av *M. Olsen*, Oslo 1941–1960 = NRunY.
	Sveriges runinskrifter, utg. av KVHA, I–IX, XI, XIII, Stockholm 1911–1970 = SvRun.
SachsGes.	Lex Saxonum, hrg. von *Joh. Merkel*, Berlin 1853.
SalGes.	Lex Salica, hrg. von *K. A. Eckhardt* (= MGH I, 4: 2), Hannover 1969 (vgl. AhdSpr., 1916).
Siælinna thrøst, utg. av *Sam. Henning* (= SvFSS, 59), Uppsala 1954.	
Skálda	Die 3. grammatische Abhandlung, in: Edda Snorra Sturlusonar, 2, Kopenhagen 1852, 62–188.
Sksk.	Skáldskaparmál, in: SnE.
Smål.	Smålandslagen (Das Smoland-Gesetz) = CISA 6, 1844.
SnE.	Edda Snorra Sturlusonar, *G. Jónsson* gaf út, Reykjavík 1935. Auch: udg. af *F. Jónsson*, Kopenhagen 1902.
Sǫg.	Sǫgubrot af fornkonungum, udg. af *Petersens* og *Olson*, Kopenhagen 1919–1925 (auch in: Fas. I, 1891).
Sǫrl.	Sǫrlaþáttr, in: Flat. I, 1860 (auch in: Fas. I, 1891).
Strengl.	Strengleikar eđa Ljóđabók, utg. af *R. Keyser* og *C. R. Unger*, Christiania 1850.
Sturl.	Sturlunga saga (Sturlunguútgáfan, 1–2), Reykjavík 1946
Svarfd.	Svarfdœla saga, in: ÍF 9, 1956.
Upl.	Uplands-Lagen (Das Uppland-Gesetz) = CISA 3, 1834.
Västg.	Äldre Västgötalagen (Das ältere Westgöta-Gesetz) = CISA 1, 1827.
Vatsd.	Vatsdœla saga, in: ÍF 8, 1939 (auch = SUGNL 58, 1934).

Vǫls.	Vǫlsunga saga. The Saga of the Volsungs, edited and translated by *R. G. Finch*, London 1965.
Ys.	Ynglingasaga, in: Hkr. 1.
þǪgm.	Ǫgmundar þáttr Dytts, in: ÍF 9, 1956.
þórđ.	þórđar saga hréđu, in: ÍF 14, 1959.
þórf.	þórfinns saga karlsefnis = ÍS 35, 1928.
þþøx.	þórvalds þáttr øxafóts, in: AnSB 11, 1905.
þþvíđf.	þórvalds þáttr víđfórla, in: AnSB 11, 1905.

B. Poetische Texte

AdrRith.	Adrian and Ritheus, in: *Kemble*, I, 1843.
Akv.	Atlakviđa in grœnlenska (SmE).
Alv.	Alvíssmál (SmE).
Am.	Atlamál in grœnlensku (SmE).
Arinbj.	Egill Skallagrímsson, Arinbjarnarkviđa, 9. Jh.
Austrf.	Sigvatr Þorđarson, Austrfararvísur, 11. Jh.
Bdr.	Baldrs draumar (SmE).
Bek.	Bekenntnisgedicht
Beow.	Beowulf, hrg. von *Moritz Heyne*, Paderborn ^{13}1929, 8. Jh.
Bjarkam.	Bjarkamál (anon.), 10. Jh.
Bjǫrn hitd.	Bjǫrn hitdœlakappi, Vísur, 11. Jh.
Br.	Brot af Sigurđarkviđu (SmE).
Darr.	Darrađarljóđ (anon.), 11. Jh.
Edda^{4}, Edda^{3}	Die Edda-Lieder und -Handschriften werden wie in der Edda, hrg. von *Gustav Neckel*, abgekürzt: Heidelberg ^{3}1936, ^{4}1962.
Eiríksdr.	Eiríksdrápa.
Eiríksm.	Eiríksmál (anon.), 10. Jh.
Eyst.	Eysteinn Valdason, 10. Jh.
Eyv. sk.	Eyvindr skáldaspillir, 10. Jh.
Finnsb.	Das Finnsburger Fragment, in: Beow.
Fjǫlsv.	Fjǫlsvinnsmál (Svipdagsmál), in: Edda^{3}.
Fm.	Fáfnismál (SmE).
Gđr.	Guđrúnarkviđa I–III (SmE).
Gísli	Gísli Súrsson, 10. Jh.
Glæl.	þórarinn loftunga, Glælognskviđa, 11. Jh.
Glúmr	Viga-Glúmr, Vísur, 10. Jh. (vgl. Glúma unter Prosatexte).
Grm.	Grímnismál (SmE).
Gróg.	Grógaldr, in: Edda^{3}.
Grp.	Grípisspá (SmE).
Grt.	Grottasǫngr (SmE).
Hák.	Hákonarmál (von verschiedenen Verfassern).
Hákonardr.	Hákonardrápa.
Háleygj.	Eyv.sk., Háleygjatal, 10. Jh.
Hallfr. Bek.	Hallfrøđr vandræđaskáld, 10. Jh.
Hár. hárf.	þjóđolfr ór Hvíni, Gedicht über Háraldr hárfagr, 9. Jh.
Haustl.	þjóđolfr ór Hvíni, Haustlǫng, 9. Jh.
Háv.	Hávamál (SmE).
Hdl.	Hyndluljóđ (SmE).
Hel.	Heliand und Genesis, hrg. von *O. Behaghel*, Halle/Saale ^{4}1933, 9. Jh.
HH.	Helgakviđa Hundingsbana I–II (SmE).
HHv.	Helgakviđa Hjǫrvarđssonar (SmE).
Hildebr.	Hildebrandslied, in: Hildebrandslied, Ludwigslied und Merseburger Zaubersprüche, hrg. von *Fr. Kluge*, Leipzig 1919 (auch in: AhdSpr.), 8. Jh.
Hlr.	Helreiđ Brynhildar (SmE).
Hm.	Hamđismál (SmE).

Hrafnsm.	þórbjǫrn hornklofi, Hrafnsmál (Haraldskvæđi), 9. Jh.
Hrbl.	Hárbarđsljóđ (SmE).
Hunn.	Hunnenschlachtlied, in: Edda^{4}, 302–312.
Húsdr.	Ulfr Uggason, Húsdrápa, 10. Jh.
Hym.	Hymiskviđa (SmE).
Korm.	Kormákr Ǫgmundarson, Vísur, 10. Jh.
Krákum.	Einarr Skúlason, Krákumál, 12. Jh.
Liđsm.	Liđsmannsflokkr (anon.), 11. Jh.
Ls.	Lokasenna (SmE).
Lv.	Lausavísa, Gedicht ohne Überschrift.
Nesjav.	Sigvatr Þórđarson, Nesjavísur, 11. Jh.
Nibel.	Der Nibelunge nôt und Kudrun, hrg. von *Eduard Sievers*, Leipzig 1921, um 1200.
Od.	Oddrúnargrátr (SmE).
Øxarfl.	Einarr Skúlason, Øxarflokkr, 12. Jh.
Ragnarsdr.	Bragi hinn gamli Broddason, Ragnarsdrápa, 9. Jh.
Rekst.	Hallar–Steinn, Rekstefja, 12. Jh.
Rm.	Reginsmál (SmE).
Rþ.	Rígþula (SmE).
SalSat.	Saloman and Saturnus, in: *Kemble*, I, 1843.
Sd.	Sigrdrífumál (SmE).
Sg.	Sigurđarkviđa in skamma (SmE).
Sigurđardr.	Sigurđardrápa.
Skm.	Fǫr Skírnis (SmE).
SmE.	Sæmunds Edda s. Edda^{4}, Edda^{3}.
Sonat.	Egill Skallagrímsson, Sonatorrek, 10. Jh.
Svǫldrarfl.	Skúli Þórsteinsson, Svǫldrarflokkr, 11. Jh.
Vell.	Einarr skálaglamm, Vellekla, 10. Jh.
Vísa	Lied.
Vm.	Vafþrúđnismál (SmE).
Vsp.	Vǫluspá (SmE).
Wolf.	Wolfdietrich der Ambraser Handschrift, hrg. von *Hermann Schneider*, Halle/Saale 1931, 13. Jh.
Yt.	Þjóđolfr ór Hvíni, Ynglingatál, 9. Jh.
Þórsdr.	Eilífr Gođrúnarson, Þórsdrápa, 10. Jh.
Þrk.	Þrymskviđa (SmE).
Þúlur	Aufzählende Gedichte.

2. *Lateinische und Griechische*

Adam	Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, hrg. von *B. Schmeidler* (= SRG), Hannover und Leipzig ^{3}1917 (auch in: Quellen, 11, 1961, 160–495, vgl. Fontes, 70–73).
Beda, De temp. rat.	Baedae Liber de temporibus maior, sive De temporum ratione ed. *Ch. W. Jones*. The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass., Publ. Nr. 41, Menasha, Wisc. 1943 (vgl. Fontes, 41).
Beda, Hist. eccl.	Bede's Ecclesiastical History of the English People, ed. by *B. Colgrave – R. A. B. Mynors*, Oxford 1969 (auch Baedae Opera historica, 1–2, ed. by *J. E. King*, The Loeb Classical Library, London 1930, vgl. Fontes, 40 f).
Caesar, Bell. Gall.	C. Julii Caesaris Bellum Gallicum, ed. *O. Seel* (= BT, Caesar I), Leipzig 1961.
Fontes	Fontes historiae religionis Germanicae, collegit *C. Clemen* (= Fontes historiae religionis ex auctoribus Graecis et Latinis collectos edidit *C. Clemen*, fasc. III), Berlin 1928.

Gregorius von Tour — Historia Francorum 1–5 Quellen (s. u.) 1: 1, 1956 (vgl. Fontes, 27 f).

Jordanes, Orig. Get. — De origine actibusque Getarum, in: Fontes, 21 f.

Ol. Magn. — Olaus Magnus, Historia de gentibus Septentrionalibus, Antwerpen 1558, 1562.

Paul. Diac. — Paulus Diaconus Warnefridi, Historia Langobardorum = SRG, Hannover 1878 (vgl. Fontes, 34 f, 48 f).

Prokopios von Caesarea, περὶ τῶν πολέμων Procopii Caesariensis opera omnia, fasc. II: De bellis libri V–VIII, ed. *G. Wirth* (BT), Leipzig 1963.

Quellen — Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters (Freiherr von Stein-Gedächtnisausgabe), hrg. von *Rudolf Buchner*, Berlin.

Rimbertus, Vita Ansg. — S. Anscharii Vita per Rembertum, ed. *Jac. Langebek*, Kopenhagen 1772.

Saxo — Saxonis Gesta Danorum, 1–2, ed. *J. Olrik* et *H. Ræder*, Kopenhagen 1931 (vgl. Fontes, 76–103).

Tac. Germ. — *Fehrle-Hünnerkopf* oder: P. Cornelii Taciti Germania, ed. *E. Koestermann* (BT, Tacitus II: 1), Leipzig 1962.

Tac. Ann. — P. Cornelii Taciti Annales I–XVI, ed. *C. Halm* et *G. Andresen* (BT, Tacitus I), Leipzig 1913.

Tac. Hist. — P. Cornelii Taciti Historiae I–V, ed. *C. Halm, G. Andresen* et *E. Koestermann* (BT, Tacitus II: 1), Leipzig 1935.

Thietmar von Merseburg, Chronik = Quellen 9, 1958.

William of Malmesbury — Willelmi Malmesbiriensis Monachi De Gestis Regum Anglorum libri V, ed. *William Stubbs*, I–II, London 1887–1889.

Abkürzungsverzeichnis

AA	=	The American Anthropologist
AaNOH	=	Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie
AArchL	=	Acta Archaeologica Lundensia, Series in 8°
Abh.	=	Abhandlungen
adä.	=	altdänisch
ae.	=	altenglisch
afr.	=	altfriesisch
afränk.	=	altfränkisch
ags.	=	angelsächsisch
ahd.	=	althochdeutsch
AhdSpr.	=	Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmälern, hrg. von *E. von Steinmeyer*, Berlin 1916.
ai.	=	altindisch
air.	=	altirisch
aisl.	=	altisländisch
Aitar. br.	=	Aitareya brāhmaṇa
alem.	=	alemannisch
and.	=	altniederdeutsch
AnEWb	=	Altnordisches Etymologisches Wörterbuch von *Jan de Vries*, Leiden 1961.
ANF	=	Arkiv för nordisk filologi, Lund.
anorw.	=	altnorwegisch
AnSB	=	Altnordische Saga-Bibliothek, Halle/Saale.
APhSc	=	Acta Philologica Scandinavica, Kopenhagen.
APP	=	Ancient peoples and places
aruss.	=	altrussisch
ARW	=	Archiv für Religionswissenschaft
as.	=	altsächsisch
aschw.	=	altschwedisch
asl.	=	altslavisch
Atharv.	=	Atharvaveda
av. od. awest.	=	avestisch
AWGött.	=	Akademie der Wissenschaften, Göttingen.
BAW	=	Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse.
Ber.	=	Bericht über die Verhandlungen
Birkeland	=	*Birkeland, Harris,* Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder (= NVA 1954: 2), Oslo 1954.
BJ	=	Bonner Jahrbücher
BONIS	=	Bibliography of Old Norse-Icelandic Studies, 1963–, Kopenhagen 1964–
Bṛhad up.	=	Bṛhadāraṇyaka upaniṣad

BT = Bibliotheca Teubneriana, Leipzig.
Bund. = Zand-Akasih. Iranian or Greater Bundahisn. Transliterated and translated by *Behrangore Tehmuras Anklesaria*, published by *Framrose A. Bode*, Bombay 1956.
Bundahišn auch in: Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam, hrg. von *Geo Widengren*, Baden-Baden 1961.
burg. = burgundisch
Chānd. up. = Chāndogya upaniṣad
CISA = Corpus Iuris Suio-Gotorum Antiqui, I–III, Stockholm 1827–34, 4–7, Lund 1838–52.
Clem. Alex. = Clemens Alexandrinus, Protreptikos.
ClV = *Cleasby-Vigfússon*, An Icelandic-English Dictionary, Oxford ^{2}1957.
Conv. = La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo (= Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XIV), Spoleto 1967.
DH = Danmarks historie, udg. af *Joh. Brøndsted* og *Hal Koch*, I–II, Kopenhagen 1962–63.
Dio Cass. = Dionis Cassii Cocceiani Historia Romana.
DSH = Den svenska historien, utg. av *Sten Carlsson* och *Jerker Rosén*, I, Stockholm 1966.
DtIsl = Deutsche Islandforschung (= Veröffentl. der schl.-holst. Universitätsgemeinschaft 28: 1), Breslau 1930.
Earle-Plummer = The Anglo-Saxon Chronicle. Two of the Saxon Chronicles parallel ed. by *Ch. Plummer* on the basis of an edition by *J. Earle*, Oxford 1892.
Edda = Zeitschrift, Oslo.
EWbDS = Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache von *Fr. Kluge*, 20. Aufl. von *W. Mitzka*, Berlin 1967.
ExO = Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren oblata, 2 (SHR 22), Leiden 1972.
Fas. = Fornaldarsögur Nordrlanda, I–III, Reykjavík 1891, 1886 und 1889.
Fehrle-Hünnerkopf = P. Cornelius Tacitus Germania, hrg., übers. und mit Erläuterungen versehen von *E. Fehrle*, 5. Aufl. besorgt von *R. Hünnerkopf*, Heidelberg 1959.
FFC = Folklore Fellows Communications, Helsinki.
Filip I, Filip II = Enzyklopädisches Handbuch zur Ur- und Frühgeschichte Europas, Prag, Bd. I (A–K), 1966, Bd. II (L–Z), 1969.
fi. = finnisch
Fms. = Fornmanna sögur, I–XII, Kopenhagen 1825–37.
Fontes = Fontes historiae religionis Germanicae, collegit *C. Clemen* (= Fontes historiae religionis ex auctoribus Graecis et Latinis collectos edidit *C. Clemen*, III), Berlin 1928.
Frühm. Stud. = Frühmittelalterliche Studien (Zeitschrift).
Fv = Fornvännen. Tidskrift för svensk antikvarisk forskning, Stockholm.
GA = Germanische Altertumskunde, hrg. von *Hermann Schneider*, München 1938, ^{2}1951.
Gebhardt = *[Bruno] Gebhardt*, Handbuch der deutschen Geschichte (1891), 9. Aufl. hrg. von *H. Grundmann*, Bd. I, Stuttgart 1970.
germ. = germanisch
GEWb = Gotisches Etymologisches Wörterbuch von *F. Holthausen*, Heidelberg 1934.
GGPh = Grundriß der germanischen Philologie, begründet von *H. Paul*, Berlin.
GHÅ = Göteborgs högskolas årsskrift.
got. = gotisch
gr. = griechisch
GRM = Germanisch-Romanische Monatsschrift

GuI = Germanen und Indogermanen. Volkstum, Sprache, Heimat, Kultur. Festschrift für Herman Hirt, hrg. von *H. Arntz*, I–II (Indogermanische Bibliothek III: 15: 1–2), Heidelberg 1936.
GUÅ = Göteborgs universitets årsskrift.
GW = Germanische Wiedererstehung. Ein Werk über die germanischen Grundlagen unserer Gesittung, hrg. von *H. Nollau*, Heidelberg 1926.

Herod. = Herodoti Historiarum libri IX.
HklAW = Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft.
holl. = holländisch
Holle = Welt- und Kulturgeschichte, hrg. von *Gérard Du Ry van Beest Holle*, 1–11, Baden-Baden 1970–73.
Hom. Hymn. = Homeri Hymni.
Hom. Il. = Homeri Ilias.
Hom. Od. = Homeri Odysseia.
HVH = Handlingar angående Villands härad, Kristianstad.

idg. = indogermanisch
IEWb = Isländisches Etymologisches Wörterbuch von *Alex. Jóhannesson*, Bern 1956.
ÍF = Íslenzk fornrit, 1 ff, Reykjavík 1933 ff.
IgEWb = Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch von *J. Pokorny*, 1–2, Bern–München 1948–69.
ir. = irisch
iran. = iranisch
ÍS = Íslendinga sögur, 1–38, Reykjavík, 1902–31.
isl. = isländisch

JJ = *Jónas Jónasson*, Íslenzkir þjoðhættir, 2. útg. Reykjavík 1945.

Kauṣ br. = Kauṣītaki brāhmaṇa
Kemble = The Aefric Society, Publications, ed. *J. M. Kemble*, I–III, London 1843, 1848 und 1856.
KHVL = Kungl. Humanistiska vetenskapssamfundet i Lund, Årsberättelse.
KLex = Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid, 1–18, Malmö 1956 bis 1974.
Kock, Kock II = Den norsk-isländska skaldediktningen, rev. av *E. A. Kock*, I–II, Lund 1946 und 1949.
Kr. = Kreis
Krr. = Kristenrätt (Christenrecht).
Ksp. = Kirchspiel.
Kuml = Årbog for Jysk arkæologisk selskab, Aarhus
KVHAA = Kungl. Vitterhets, Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar.

langob. = langobardisch
lat. = lateinisch
lett. = lettisch
lit. = litauisch
LUHM = Meddelande från Lunds universitets Historiska museum.
LUÅ = Lunds universitets årsskrift.

Mahābh. = Mahābhārata.
Maitr. saṃh. = Maitrāyaṇī saṃhitā
MASvR = Med arkeologen Sverige runt, Forum-serien, Stockholm 1965.
me. = mittelenglisch
MGH = Monumenta Germaniae Historica, Hannover.
mhd. = mittelhochdeutsch
mholl. = mittelholländisch

mnd. = mittelniederdeutsch
MoM = Maal og Minne, Oslo.
MR = Mythes et religions, Paris
ndä. = neudänisch
ne. = neuenglisch
NF = Nordisk filologi, Serie A. Tekster, Kopenhagen–Oslo–Stockholm.
NGL = Norges gamle love, udg. ved *R. Keyser* og *P. A. Munch*, I–II, Kristiania 1846 und 1848.
nhd. = neuhochdeutsch
NK = Nordisk kultur
nnl. = neuniederländisch
NoB = Namn och bygd, Uppsala.
norw. = norwegisch
NRunAuE = Norges Indskrifter med de ældre Runer, I–II, udg. ved *S. Bugge*, Kristiania 1891–1917, III, utg. av *M. Olsen*, Oslo 1914–24.
NRunY = Norges Innskrifter med de yngre runer, I–V, Oslo 1941–60.
nschw. = neuschwedisch
NTU = Nordiska texter och undersökningar, Uppsala.
NVA = Avhandlinger utg. av Det Norske Videnskapsakademi i Oslo, Hist.-filol. klasse.
ObSvM = *K. F. Söderwall*, Ordbok öfver Svenska medeltidsspråket, 1–11, Lund 1884–1918. Supplement A–V, Lund 1925–70.
Offa = Zeitschrift
ONLM = Old Norse Literature and Mythology (Festschr. Hollander), Austin 1969.
OS = Orientalia Suecana, Uppsala.
OSU = Ortsnamnssällskapet i Upsala, Årsskrift.
PBB = Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (begründet von *H. Paul* und *W. Braune*), Halle/Saale.
Plat. Phaid. = Platonis Phaidon.
Plinius, Nat. hist. = C. Plini Secundi Naturalis Historiae libri XXXVII.
PxTh = Proxima Thule. Sverige och Europa under forntid och medeltid. Hyllningsskrift till H. M. Konungen den 11 november 1962, utg. av Svenska Arkeologiska samfundet, Stockholm 1962.
Quellen = Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters (Freiherr von Stein-Gedächtnisausgabe), hrg. von *R. Buchner*, Berlin.
RegSacr. = La regalità sacra. Contributi al tema del' VIII congresso internazionale di storia delle religioni (= SHR 4), Leiden 1959.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, I–VI, 3. Aufl., Tübingen 1957–1962.
Rgv. = *Karl Friedrich Geldner*, Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt, I–IV (= Harvard Oriental Series, 33–36), Cambridge, Mass. 1951–1957.
RHR = Revue de l'histoire des religions, Paris.
Rig = Zeitschrift, Stockholm.
Ringgren–Ström = siehe Seite 302.
RM = Die Religionen der Menschheit, hrg. von *Chr. M. Schröder*, Stuttgart 1960 ff.
run. = runennordisch
russ. = russisch
Saga-Book = Saga Book of the Viking Society, London.
SAS = *R. Reitzenstein* und *H. H. Schaeder*, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (= Studien der Bibliothek Warburg, 7), Leipzig–Berlin 1926.

Śat. br. = Śatapatha brāhmaṇa
SAW = Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Klasse.
schon. = schonisch
schw. = schwedisch
SGW = Sächsische Gesellschaft der Wissenschaften.
SHR = Studies in the History of Religions (Supplements to NUMEN), Leiden.
SIDA = Studia Instituti Donneriani Aboensis, Turku.
Sitz. = Sitzungsbericht
Skírnir = Zeitschrift (Tímarit hins Íslenzka Bókmenntafélags), Reykjavík.
skr. = sanskrit
Skr. KHVL = Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund skrifter.
Skr. VSL = Vetenskapssocieteten i Lund, Skrifter.
SoS = Saga och sed, Kungl. Gustav Adolfs akademiens årsbok, Uppsala.
SRG = Scriptores rerum Germanicarum.
StAE = Studies in Ancient Europe, Festschr. für S. Piggott, Leicester 1968.
StEVF = Studien zur europäischen Vor- und Frühgeschichte, Neumünster 1968.
StI = Studia Islandica (Íslenzk frœði), Reykjavík.
SUGNL = Samfund til Udgivelse af gammel Nordisk Literatur, Kopenhagen.
SvEOb = Svensk etymologisk ordbok, utg. av *E. Hellquist*, I–II, 3. Aufl. 1970.
SvFSS = Svenska Fornskriftssällskapets Skrifter
SvFmpl. = Svenska fornminnesplatser
SvRun. = Sveriges Runinskrifter, utg. av KVHAA, I–IX, XI, XIII, Stockholm 1911–70.
Sweet = An Anglo-Saxon Reader by *H. Sweet*, 9th ed. Oxford 1943.
Tor = Zeitschrift, Uppsala.
UhIg = Die Urheimat der Indogermanen, hrg. von *A. Scherer*, Darmstadt 1968.
urgerm. = urgermanisch
uridg. = urindogermanisch
urn. = urnordisch
UUÅ = Uppsala universitets årsskrift
ved. = vedisch
Verg. Aen. = P. Vergilii Maronis Aeneis.
VSL = Vetenskapssocieteten i Lund. Årsbok.
WbAnPr = Wörterbuch der altnordischen Prosaliteratur von *W. Baetke* (= Sitzber. SAW 111: 1–2), Berlin 1968.
WbM = Wörterbuch der Mythologie, hrg. von *H. W. Haussig*, I: 5 und 8, Stuttgart 1966.
WuS = Wörter und Sachen
Ymer = Zeitschrift, Stockholm.
ZDA = Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPh = Zeitschrift für deutsche Philologie
ZvglS = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen

Literaturverzeichnis

Abels, Kurt
1966 Germanische Überlieferung und Zeitgeschichte im Ambraser Wolf Dietrich (Wolf Dietrich A), Diss. Freiburg i. Br. (ohne Ort und Jahr).
Almgren, Bertil
1962 Den osynliga gudomen, in: PxTh, 53–71.
1964 Bronsåldersproblem i Norden, in: Tor, Uppsala, 149–160.
Almgren, Oscar
1934 Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden (1927), Frankfurt am Main.
Altheim, Franz
1959/1962 Geschichte der Hunnen, I, 1959, IV, 1962, Berlin.
Althin, C.-A.
1945 Studien zu den bronzezeitlichen Felszeichnungen von Skåne, I–II, Lund.
Amtoft, S. K.
1948 Nordiske Gudeskikkelser i bebyggelseshistorisk Belysning, Kopenhagen.
Andersson, J. Gunnar
1901 Ett bidrag till kännedomen om hästens förekomst i Sverige under stenåldern, in: Ymer 21, 79–91.
Andersson, Theodore M.
1964 The Problem of Icelandic Saga Origins, New Haven.
1966 The textual Evidence for an Oral Family Saga, ANF, 81, 1–23.
Arbman, Holger
1940–43 Birka, I, Die Gräber (Texte, Tafeln), Uppsala.
1961 De första skåningarna, in: Svenska turistföreningens årsskrift, 65–81.
Atkinson, R. J. C.
1956 Stonhenge, London.
1968 Old Mortality: Some Aspects of Burial and Population in neolithic England, in: StAE, 83–93.

Bach, Adolf
1965 Geschichte der deutschen Sprache (1938), 8. Aufl., Heidelberg.
Baetke, Walter
1934 Art und Glaube der Germanen, Hamburg.
1942 Das Heilige im Germanischen, Tübingen.
1944 Vom Geist und Erbe Thules, Göttingen.
1950 Die Götterlehre der Snorra-Edda (= Ber.SAW 47: 3), Berlin.
1951 Christliches Lehngut in der Sagareligion. Das Svoldr-Problem (= Ber.SAW 98: 6), Berlin.
1964 Yngvi und die Ynglinger. Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische „Sakralkönigtum" (= Sitz.SAW 109: 3), Berlin.
Einige der im vorstehenden aufgeführten Arbeiten sind jetzt wiedererschienen in: *Walter Baetke*, Kleine Schriften. Geschichte, Recht und Religion in germanischem Schrifttum, Weimar 1973.

Baudou, Evert
1960 Die regionale und chronologische Einteilung der jüngeren Bronzezeit im Nordischen Kreis (= Acta Universitatis Stockholmiensis. Studies in North-European Archaeology, 1), Stockholm.
1964 Die nordische Zone, in: *Briard, Jacques*, Bronsåldern, Uppsala, 136–156.
Beck, Heinrich
1965 Das Ebersignum im Germanischen (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, 140), Berlin.
Beck, Inge
1967 Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen, München.
Behn, Friedrich
1937 Die nordischen Felsbilder, ARW, 34, 1–13.
1962 Vorgeschichtliche Welt, Stuttgart.
1967 Die Bronzezeit in Nordeuropa, Stuttgart.
Betz, Werner
1962 Die altgermanische Religion, in: Deutsche Philologie im Aufriß, hrg. von *W. Stammler*, 3, 2. Aufl., Berlin, 1547–1646.
Beyschlag, Siegfrid
1953 Möglichkeiten mündlicher Überlieferung in der Königssaga, ANF, 68, 109–139.
Bickel, Ernst
1934 Die Glaubwürdigkeit des Tacitus und seine Nachrichten über den Nerthuskult und den Germanennamen, BJ, 139, 1–20.
Biezais, Haralds
1955 Die Hauptgöttinnen der alten Letten, Uppsala.
1969 Die vermeintlichen germanischen Zwillinggötter, Temenos, 5, 22–36.
Birkeland s. S. 282
Birkeli, Emil
1939 Fedrekult i Norge (= NVA 1938: 5), Kristiania.
1943 Huskult og hinsidighetstro (= NVA 1943: 1), Oslo.
Boudriot, Wilhelm
1928 Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jh. (= Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, 2), Bonn.
Branston, Brian
1955 Gods of the North, London–New York.
1957 The Lost Gods of England, London.
Briard, Jacques
1959/1964 L'age du bronze (= Que sais-je? 835), Paris 1959. Schwed. Übers.: Bronsåldern (mit einem Abschnitt über „Die nordische Zone" von *Evert Baudou*), Uppsala 1964.
Briem, Ólafur
1945 Heiðinn siður á Íslandi, Reykjavík.
1963 Vanir og æsir (= StI, 21), Reykjavík.
Brøgger, Niels Chr.
1961 [Anmerkungen in] *Joh. Brøndsted*, Vikingerne, oversatt av *N. Chr. Brøgger*, Oslo.
Brøndsted, Joh.
1960/1962/1963 Danmarks Oldtid (1938), 2. Ausg. 1957. Deutsche Übers.: Nordische Vorzeit, I. Steinzeit in Dänemark, 1960, II. Bronzezeit in Dänemark, 1962, III. Eisenzeit in Dänemark, 1963. Neumünster.
Bruce-Mitford, R. L. S.
1968 The Sutton Hoo Ship-Burial. A provisional guide, London (1947). 3. Aufl.
Buchholz, Peter
1968a Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung, Bamberg (Fotodruck).

1968b Perspectives for Historic Research in Germanic Religion, History of Religion 8: 2, 1968, 11–138.
Buschan, Georg
1936 Altgermanische Überlieferung in Kult und Brauchtum der Deutschen, München.

Chaney, William A.
1970 The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganism to Christianity, Manchester.
Christiansson, Hans
1965 De arkeologiska undersökningarna vid Bjurselet i Byske, Umeå.
Colgrave-Mynors s. Beda S. 285.
Cornelius, Friedrich
1942 Indogermanische Religionsgeschichte, München.

Dahn, Felix
1910 Die Könige der Germanen, 1, Die Zeit vor der Wanderung. Die Wandalen, 2. Aufl., Leipzig.
Davidson, Hilda R. Ellis
1943 The Road to Hel. A study of the conception of the dead in old Norse literature, Cambridge [Verf.: *Ellis, Hilda R.*].
1964 Gods and Myths of Northern Europe, London.
1967 Pagan Scandinavia (= APP, 58), London.
1969a Germanic Religion, in: *C. J. Bleeker–G. Widengren,* Historia religionum, I, Leiden, 611–628.
1969b Scandinavian Mythology, London.
Derolez, R. L. M.
1963 De godsdienst der Germanen, Roermond 1959. Deutsche Übers.: Götter und Mythen der Germanen, Einsiedeln–Zürich–Köln.
Devoto, Giacomo
1962 Origini Indeuropee, Firenze.
Dowson, John
1953 A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, 8. Aufl., London.
Dumézil, Georges
1924 Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne, Paris.
1939 Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative (MR, 1), Paris.
1947 Tarpeia, cinq essais de philologie comparative indo-européenne, Paris.
1949 L'heritage indo-européen à Rome, Paris.
1950 Collège de France, Chaire de Civilisation Indo-Européenne, Leçon inaugurale faite le jeudi 1er décembre 1949, Paris.
1952 Les dieux des Indo-Européens (= MR, 29), Paris.
1953 La saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V–VIII). Du mythe au roman, Paris.
1955 Njǫrðr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer, RHR, 147, 210–226.
1956 Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens, Paris.
1958a La Rígsþula et la structure sociale indo-européenne, RHR, 154, 1–9.
1958b L'ideologie tripartie des Indo-Européens (= Latomus, 31), Bruxelles.
1959a Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr, in: Etudes Celtiques, 8, 263–283.
1959b Les dieux des Germains, essai sur la formation de la religion scandinave (= MR, 38), Paris.
Loki 1959 Loki (französ. Ausg. 1948), dtsche. Übersetz. von *Inge Köck* [erweiterte Ausgabe], Darmstadt.
1961–62 Høtherus et Balderus, in: PBB, 83, 259–270.
1968/1971 Mythe et épopée, 1, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens, 2. Types épiques indo-européens, Paris.

Earle-Plummer s. S. 288.
Eliade, Mircea
1964 Traité d'histoire des religions, 2. Aufl., Paris.
Ellis, Hilda R. s. *Davidson*

Festschriften

1966 Festschr. *Baetke* = Festschrift Walter Baetke, Weimar.
1960 Festschr. *Dumézil* = Hommages à Georges Dumézil (= Collection Latomus, 45), Brüssel.
1911 Festschr. *Feilberg* = Festskrift till H. F. Feilberg, Stockholm.
1952 Festschr. *Genzmer* = Edda, Skalden, Saga, Heidelberg.
1951 Festschr. *Helm* = Erbe der Vergangenheit, Germanistische Beiträge, Tübingen.
Festschr. *Hirt,* s. Gul im Abkürzungsverzeichnis.
1968 Festschr. *Höfler* = Festschrift für Otto Höfler, I–II, Wien.
1934 Festschr. *Kock* = Studia Germanica, Lund.
1960 Festschr. *Krause* = Indogermanica, Heidelberg.
1963 Festschr. *v. d. Leyen* = Märchen, Mythen, Dichtung. Festschrift zum 70. Geburtstag Friedr. von der Leyens, München.
1924 Festschr. *Mogk* = Festschrift Eugen Mogk zum 70. Geburtstag, Halle/Saale.
1913 Festschr. *Montelius* = Opuscula archæologica O. Montelio . . . dicata, Stockholm.
1944 Festschr. *Sahlgren* = Festskrift till Jöran Sahlgren, Uppsala.
Festschr. *Piggott,* s. StAE im Abkürzungsverzeichnis.
1963 Festschr. *Smith* = Early English and Norse Studies presented to Hugh Smith, London.
Festschr. *Widengren* = s. ExO im Abkürzungsverzeichnis.
Fehrle-Hünnerkopf s. Tacitus S. 286.
Filip s. S. 288.
Foote, Peter, und *Wilson, David M.*
1970 The Viking Achievement, London.
Fox, Cyril
1959 Life and Death in the Bronze Age, London.
Fredsjö, Å., Jansson, S., Moberg, C.-A.
1969 Hällristningar i Sverige (1956), 2. Aufl., Stockholm.
Frödin, O.
1910 En svensk pålbyggnad från stenåldern, Fv, 5, 29–77.

Gamillscheg, Ernst
1934/1935/1936 Romania germanica. Sprach- und Siedlungsgeschichte der Germanen auf dem Boden des alten Römerreiches (= GGPh 11: 1–3), Berlin und Leipzig. I. Zu den ältesten Berührungen zwischen Römern und Germanen. Die Franken. Die Westgoten, 1934. II. Die Ostgoten. Die Langobarden (u. a.), 1935. III. Die Burgunder. Schlußwort, 1936. Bd. I, 2. Aufl. (ohne die Westgoten) 1970.
Gebhardt s. S. 288.
Gehl, Walter
1939 Der germanische Schicksalsglaube, Berlin.
Gehrts, Heino
1967 Das Märchen und das Opfer. Untersuchungen zum europäischen Brüdermärchen, Bonn.
1969 Die Gullveig-Mythe in der Vǫluspá, ZDPh, 88: 3, 321–378.
Gelling, Peter und *Davidson, Hilda Ellis R.*
1969 The Chariot of the Sun and other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age, London.
Genzmer, Felix
1928 Der Spottvers des Hjalti Skeggjason, ANF, 44, 311–314.
1948 Die Götter des zweiten Merseburger Zauberspruchs, ANF, 63, 55–72.
1949 Da signed Krist – thu biguol'en Wuodan, Arv, 5, 37–68.
1950–51 Germanische Zaubersprüche, GRM, 32, 21–35.

1951 Staat und Gesellschaft in vor- und frühgeschichtlicher Zeit, in: GA, 123–170.
1956 Upphaf germansks skáldskapar, Skírnir, 130, 249–251.
Gimbutas, Marija
1952 On the Origin of North Indo-Europeans, AA, 54, 602–611.
1965 Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe, Haag.
1968 The Indo-Europeans, AA, 65, 1963, 815–836. Deutsche Übers.: Die Indoeuropäer. Archäologische Probleme, in: Uhlg, 538–571.
Glob, P. V.
1965 Mosefolket. Jernalderens Mennesker bevaret i 2000 År, Kopenhagen. (Deutsche Übers.: Die Schläfer im Moor, München 1966.)
1969 Helleristninger i Danmark (Rock Carvings in Denmark). Jysk arkæologisk selskabs skrifter, 7, Odense.
Gonda, Jan
1956 Semantisches zu idg. *rēg*-„König" und zur Wurzel *reg* „(sich aus)strecken", ZvglS, 17, 151–167.
1960/1963 Die Religionen Indiens (= RM 11–12). I. Veda und älterer Hinduismus, 1960. II. Der jüngere Hinduismus, 1963, Stuttgart.
Gräslund, Bo
1974 Relativ datering. Om kronologisk metod i nordisk arkeologi, Tor 16.
Grimm, Jakob
1953 Deutsche Mythologie (1854). Photomech. Nachdruck der 4. Ausgabe, besorgt von *E. H. Meyer*, I–III, Tübingen.
Grønbech, Vilhelm
1937/1939 Vor Folkeæt i Oldtiden, 1–4, Kopenhagen 1909–1912. Deutsche Übers.: Kultur und Religion der Germanen, 1–2, Hamburg.
Güntert, Hermann
1919 Kalypso, Halle/Saale.
1923 Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde, Halle/Saale.
1930 Zur Frage der Urheimat der Indogermanen, in: Beitr. zur neueren Literaturgeschichte, 16, Heidelberg.
1934 Der Ursprung der Germanen (= Kultur und Sprache, 9), Heidelberg.
Gutenbrunner, Siegfried
1936 Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften (=Rheinische Beitr. und Hülfsbücher zur germ. Philol. und Volkskunde, 24), Halle/Saale.
1939 Germanische Frühzeit in den Berichten der Antike, Halle/Saale.
1951 Volkstum und Wanderung, in: GA, 1–49.
1966 Ostern. Neue Materialien zum Synkretismus der Merowingerzeit, in: Festschr. Baetke, 122–129.

Hagen, Anders
1967 Norway (= APP, 56), London.
Hallberg, Peter
1964 Den isländska sagan (= Verdandis skriftserie, 6), (1956), 2. Aufl., Stockholm.
1965 Den fornisländska poesin (= Verdandis skriftserie, 20), (1952), 2. Aufl., Stockholm.
Hampp, I.
1961 Beschwörung, Segen, Gebet, Stuttgart.
Hančar, Franz
1956 Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit (= Wiener Beiträge zur Kulturgesch. und Linguistik, 11, 1955), Wien–München.
Hartman, Sven S.
1953 Gayōmart. Étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran, Uppsala.
Hartmann, Elisabeth
1937 Der Ahnenberg, ARW, 34, 201–217.
Hartner, Willy
1969 Die Goldhörner von Gallehus, Wiesbaden.

Hauck, Karl
1954 Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung, 14, 9–66.
1955 Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien, Saeculum, 6, 186–223.
1960 Die geschichtliche Bedeutung der germanischen Auffassung von König und Adel, in: 11e Congrès International des Sciences Historiques. Stockholm 21–28 août 1960. Rapports, 3, Moyen âge, Uppsala, 96–120.
1970 Goldbrakteaten aus Sievern. Spätantike Amulett-Bilder der „Dania Saxonia" und die Sachsen-„Origo" bei Widukind von Corvey (= Münstersche Mittelalter-Schriften, 1), München.
Hellström, Jan Arvid
1971 Biskop och landskapssamhälle i tidig svensk medeltid (= Skrifter utg. av Institutet för rättshistorisk forskning, I: 16), Motala.
Helm, Karl
1913/1937/1953 Altgermanische Religionsgeschichte, Heidelberg, I. 1913; II. Die nachrömische Zeit, 1. Die Ostgermanen, 1937; 2. Die Westgermanen, 1953.
1926 Die Entwicklung der germanischen Religion. Ihr Nachleben in und neben dem Christentum, in: GW, 292–422.
1968 Wodan. Ausbreitung und Wanderung seines Kultes (= Gießener Beiträge zur deutschen Philologie, 85), (1946) Neudruck, Amsterdam.
Hempel, H.
1928 Hellenistisch-orientalisches Lehngut in der germanischen Religion, GRM, 16, 185–202.
Henning s. Siælinna thrøst S. 283.
Herrmann, Paul
1929 Das altgermanische Priesterwesen, Jena.
Hirt, Hermann
1968 Die Heimat der indogermanischen Völker und ihre Wanderungen (1892), in: Uhlg, 1–24.
1931/1932/1934 Handbuch des Urgermanischen (= Indogermanische Bibliothek I: 21), Heidelberg, I. Laut und Akzentlehre, 1931, II. Stammbildungs- und Flexionslehre, 1932, III. Abriß der Syntax, 1934.
Höfler, Otto
1934 Kultische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt am Main.
1936 Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer, in: Oberdeutsche Zeitschr. für Volkskunde, 10, 33–49.
1952a Das Opfer im Semnonenhain und die Edda, in: Festschr. Genzmer, 1–67.
1952b Germanisches Sakralkönigtum, I, Münster–Köln.
1959 Der Sakralcharakter des germanischen Königtums, in: RegSacr, 664–701.
Holle s. S. 289.
Holmqvist, Wilhelm
1949 Sveriges forntid och medeltid. Kulturhistorisk bildatlas, Malmö.
Holtsmark, Anne
1933 Vitazjafi, MoM, 11–133.
1946 Det norrøne ord luđr, MoM, 48–65.
1949 Myten om Idun og Tjatse i Tjodolvs Haustlong, ANF, 64, 1–73.
1962 Loki – en omstridt skikkelse i nordisk mytologi, MoM, 91–98.
1964 Studier i Snorres mytologi (= NVA, Ny serie, 4), Oslo.
1970 Norrøn mytologi, Oslo.
Hovstad, Johan
1943 Mannen og samfunnet. Studiar i norrøn etikk, Oslo.
1948 Heim, hov og kyrkje. Studiar i norrøn etikk, Oslo.
Hubert, Henri
1952 Les Germains (=L'évolution de l'humanité, 23), Paris.

Jacobsen-Moltke s. Runen S. 283.
Jente, R.
1921 Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz (= Anglistische Forschungen, 56), Heidelberg.
Johansson, K. F.
1910 Solfågeln i Indien. En religionshistorisk-mytologisk studie, Uppsala.
1917 Über die altindische Göttin Dhiṣáṇā und Verwandtes. Beiträge zum Fruchtbarkeitskultus in Indien (=Skr. utg. av K. Hum. Vet.-Samf. i Uppsala 20: 1), Uppsala.
Johnsen, Arne Odd
1948 Fra ættesamfunn til statssamfunn, Oslo.
Jónsson, Finnur
1932 De gamle Eddadikt, udgivne og tolkede, Kopenhagen.

Kaelas, Lili
1958 Dolmen und Ganggräber in Schweden, in: Offa, 15, 1956, 5–24.
1962 Stenkammargravar i Sverige och deras europeiska bakgrund, in: PxTh, 26–40.
Karsten, T. E.
1928 Die Germanen. Ein Einführung in die Geschichte ihrer Sprache und Kultur (= GGPh, 9), Berlin und Leipzig.
Keller, Gustav
1927 Tanz und Gesang bei den alten Germanen, Bern.
Kemble s. S. 289.
Kermode, P. M. C.
1904 Traces of the Norse Mytology in the Isle of Man, London.
Kienle, Richard von
1939 Germanische Gemeinschaftsformen (= Deutsches Ahnenerbe, Reihe B: Arbeiten zur Germanenkunde, 4), Stuttgart.
Kjærum, Poul
1955 Tempelhus fra stenalder, in: Årbog for jysk arkæologisk selskab, 7–35 (Engl. Zusammenfassung 32–55).
Klingenberg, Heinz
1973 Runenschrift – Schriftdenken – Runeninschriften, Heidelberg.
Klinteberg, Bengt af
1965 Svenska trollformler, Stockholm.
Kock s. S. 289.
Krause, Wolfgang
1966 Die Runeninschriften im älteren Futhark, I–II, 2. Aufl. (= AWGött, III: 65), Göttingen.
Kristensen, Marius
1930–31 Skjaldenes Mytologi, APhSc, 5, 67–92.
Krogmann, Willy
1959 Das Hildebrandslied. In der langobardischen Urfassung hergestellt (= Philologische Studien und Quellen, 6), Berlin.
Kroman, Erik
1947 Musikalsk Akcent i Dansk, Kopenhagen. Auch in: APhSc, 20, 1947–49, 1–266.
Kuhn, Adalbert
1864 Indische und germanische Segenssprüche, ZvglS, 13, 49–74, 113–157.
Kuhn, Hans
1951 Es gibt kein balder „Herr", in: Festschr. Helm, 37–45.
1967 Das Fortleben des germanischen Heidentums nach der Christianisierung, in: Conv., 743–757.
Kühn, H.
1971 Die Felsbilder Europas, 1952, 3., völlig veränderte Aufl., Stuttgart.

Lange, Wolfgang
1958 Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000–1200 (= Palaestra, 222), Göttingen.
1968 Theophore Ortsnamen und Kultstätten, in: StEVF, 259–368.

Leroi-Gourhan, André
1964 Les religions de la préhistoire (= MR, 51), Paris 1964.
Lid, Nils
1935 Folketru (= NK, 19), Oslo.
1942 Gudar og gudedyrkning, in: Religionshistorie (= NK, 26), Oslo.
Lindquist, Ivar
1923 Galdrar. De gamla germanska trollsångernas stil undersökt i samband med en svensk runinskrift från folkvandringstiden (= GHÅ, 29: 1), Göteborg.
1926 Eddornas bild av Ull och guldhornens, NoB, 14, 82–103.
1939 Omkring namnet Erik, NoB, 27, 1–31.
1940 Religiösa runtexter, 2, Sparlösastenen (= SkrVSL, 24), Lund.
Littleton, C. S.
1966 The New Comparative Mythology, Berkeley.
Ljungberg, Helge
1940 Den nordiska religionen och kristendomen (= NTU, 11), Uppsala 1938. Deutsche Übers.: Die nordische Religion und das Christentum, Gütersloh.
1947a Tor. Undersökningar i indoeuropeisk och nordisk religionshistoria, 1 (= UUÅ, 1947: 9).
1947b Trúa. En ordhistorisk undersökning till den nordiska religionshistorien, ANF, 62, 151–171.
1955 Der nordische Mensch als religiöses Subjekt, in: Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions (= SHR, 2), Leiden.

Malmer, Mats P.
1962 Jungneolithische Studien (=AArchL, 2), Lund.
1963 Metodproblem inom järnålderns konsthistoria (= AArchL, 3), Lund.
1968 De kronologiska grundbegreppen, Fv, 63.
1969 Gropkeramiksboplatsen Jonstorp RÄ (= KVHAA, Antikvariskt arkiv, 36), Stockholm.
Maringer, Johannes
1956 De godsdienst der praehistorie, Roermond 1952. Erweiterte deutsche Übers.: Vorgeschichtliche Religion. Religionen im steinzeitlichen Europa, Zürich–Köln.
Marstrander, Sverre
1963 Østfolds jordbruksristninger. Skjeberg (= Instituttet for sammenlignende kulturforskning, B, 53), Oslo.
Merkel, R. F.
1937 Anfänge der Erforschung germanischer Religion, ARW, 34, 18–41.
Moberg, Carl-Axel
1956 Till frågan om samhällsstrukturen i Norden under bronsåldern, Fv, 51, 65–79.
1968 Innan Sverige blev Sverige (1951), 3. Aufl., Stockholm.
Mogk, Eugen
1907 Germanische Mythologie (1891), 2. Aufl. 2. Abdr. (= GGPh, 3), Straßburg, 230–406.
1909 Die Menschenopfer bei den Germanen (= SGW, 27: 27), Leipzig.
1921 Germanische Religionsgeschichte, 2. Aufl., Leipzig.
1927 Germanische Religionsgeschichte und Mythologie (= Sammlung Göschen, 15), 3. Aufl., Berlin–Leipzig.
Montelius, Oscar
1880 Ett fynd från vår bronsålders äldsta tid, KVHAA, Månadsblad, 129–158.
1888 Ett fynd från Eskelhems prästgård på Gotland, KVHAA, Månadsblad, 30–32.
Much, Rudolf
1937 Die Germania des Tacitus, Heidelberg.
Munch, P. A.
1967 Nordmændenes ældste Gude og Heltesagn, Christiania 1880, 4. Aufl.: Norrøne gude- og heltesagn, udg. av *A. Holtsmark*, Oslo.
Musset, Lucien
1967 La pénétration chrétienne dans l'Europe du Nord, in: Conv., 263–325.

Narr, Karl J.
1966 Handbuch der Urgeschichte, I. Ältere und Mittlere Steinzeit, Bern–München.
Naumann, Hans
1934a Die Glaubwürdigkeit des Tacitus, BJ, 139, 21–33.
1934b Germanischer Schicksalsglaube, Jena.
1950 Neue Beiträge zum altgermanischen Dioskurenglauben, BJ, 150, 91–101.
Neckel, Gustav
1913 Walhall. Studien über germanischen Jenseitsglauben, Dortmund.
1920 Die Überlieferungen vom Gotte Balder, Dortmund.
1930 Der Wert der isländischen Literatur, besonders für die Erkenntnis germanischer Frühzeit, DtIsl, 1–62.
Nilsson, Martin P.
1938 Årets högtider (= NK, 22), Oslo.
Nordal, Sigurður
1923 Völuspá, gefin út með skýringum (Fylgir Árbók Háskóla Íslands 1922–23), Reykjavík.
1924 Átrúnaður Egils Skallagrímssonar, in: Skírnir, 98, 145–165.
Nordén, Arthur
1936 Norrköpingsbygdens hällristningar (= SvFmpl, 25), Stockholm.

Olrik, Axel
1922 Om Ragnarøk I–II, Kopenhagen 1902–13, Deutsche Übers.: Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang, Berlin–Leipzig 1922.
Olrik, Axel – Ellekilde, Hans
1926–51 Nordens Gudeverden, I, Kopenhagen.
Olsen, Magnus
1915 Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne (= NVA 1914: 4), Kristiania.
1926 Ættegård og Helligdom, Oslo.
1935 Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne, RHR, 111, 177–221, und 112, 5–49.
Oxenstierna, Eric Graf
1948 Die Urheimat der Goten, Leipzig–Stockholm.
1959 Järnålder, guldålder, 2. Aufl., Stockholm.

Paasche, Fredrik
1942 Kristusskikkelsen i gammelnordisk lære, liv og lov, in: Festschr. Ahlberg, 31–43.
1958 Møtet mellom hedendom og kritendom i Norden, Oslo.
Pálsson, Hermann
1956 Áss hinn almáttki, in: Skírnir, 130, Reykjavík, 187–192.
Pering, Birger
1941 Heimdall. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Verständnis der altnordischen Götterwelt, Lund.
Perraud, F. und A.
1963 Préhistoire et archéologie. Dictionnaire – Lexique, Paris.
Pettersson, Olof
1957 Jabmek and Jabmeaimo. A comparative study of the dead and the realm of the dead in Lappish religion, LUÅ 52; 6, Lund.
Philippson, Ernst Alfred
1929 Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen (= Kölner anglistische Arbeiten, 4), Leipzig.
1953 Die Genealogie der Götter in germanischer Religion (= Urbana, Illinois Studies in Language and Literature, 37: 3), Urbana.
Phillpotts, Bertha S.
1913 Kindred and Clan in the Middle Ages and After. A study in the sociology of the Teutonic races, Cambridge.
1914 Temple-administration and Chiftainship in pre-Christian Norway and Iceland, Saga-Book, 8, 264–268.
1929 The Elder Edda and ancient Scandinavian Drama, Cambridge.

Piggott, Stuart
1965 Ancient Europe, Edinburgh.
Pörtner, Rudolf
1964 Bevor die Römer kamen, München.

Reaney, P. H.
1961 The Origin of English Place-names, 2. impr., London.
Renauld-Krantz
1972 Structures de la mythologie nordique, Paris.
Ringgren–Ström s. Ström, Åke V. 1959, S. 302.
Rivière, Jean Claud
1972–1973 Pour une lecture de Dumézil. Introduction à son œuvre, Nouvelle école 21–22, 14–79, Paris.
Rooth, Anna Birgitta
1961 Loki in Scandinavian Mythology (= SkrKHVL, 61), Lund.
Rose, H. J.
1958 A Handbook of Greek Mythology, including its extension to Rome (1928), 6. Aufl., London.
Rosén, Helge
1918 Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion, Lund.
Rust, Alfred
1937 Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meiendorf, Neumünster.
1943 Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor, Neumünster.
1958 Die jungpaläolithischen Zeltanlagen von Ahrensburg (= Offa-Bücher, 15), Neumünster.
1962 Vor 2000 Jahren, Neumünster.
Ryan, J. S.
1962–63 Othin in England, Folklore, 73–74, London, 460–480.
Rydberg, Viktor
1886, 1889 Undersökningar i germanisk mythologi, I–II, Göteborg.

Schaafhausen, F. W.
1929 Der Eingang des Christentums in das deutsche Wesen, Jena.
Schmidt, Ludwig
1934/1938/1940 Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung, Bd. 1, Die Ostgermanen, 2. völlig neubearb. Aufl., 1934, Bd. II: 1, Die Westgermanen, 2. völlig neubearb. Aufl., 1938, Bd. II: 2 [1. Aufl.], 1940, München.
Schneider, Hermann
1934 Germanische Religion vor dreitausend Jahren, Leipzig.
1936 Über die ältesten Götterlieder der Nordgermanen (= Sitz.BAW 1936: 7), München.
1952 Die Geschichte vom Riesen Hrungnir, in: Festschr. Genzmer, 200–210.
Schnittger, Bror
1916 Storken som kulturbringare i våra förfäders tro. Ett bidrag till nordisk religionshistoria, Stockholm.
Schröder, Franz Rolf
1929 Altgermanische Kulturprobleme, Berlin.
1951 Erce und Fjǫrgyn, in: Festschr. Helm, 25–36.
1953 Balder und der Zweite Merseburger Spruch, GRM, 34, 161–189.
Schück, Henrik
1904 Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria, I–II, Stockholm.
Schulz, Walter
1926 Staat und Gesellschaft in germanischer Vorzeit (= Vorzeit, 4), Leipzig.
1936 Indogermanen und Germanen, Leipzig und Berlin.
Schuster, Hermann
1941 Das Werden der Kirche. Eine Geschichte der Kirche auf deutschem Boden, Berlin.

Schwantes, Gustav
1939 Die Vorgeschichte Schleswig-Holsteins. Stein- und Bronzezeit (= Geschichte Schleswig-Holsteins, hrg. von *U. Pauls* und *O. Scheel*, I), Neumünster.
1952 Deutschlands Urgeschichte, 7. Aufl., Stuttgart.
Schwarz, Ernst
1950–51 Das angelsächsische Landnahmeproblem, GRM, 32.
1951 Goten, Nord-Germanen, Angelsachsen, Bern–München.
1956 Germanische Stammeskunde (Germ. Bibl., 5. Reihe), Heidelberg.
Scovazzi, Marco
1960 La saga di Hrafnkell e il problema delle saghe islandesi, Brescia.
1967 Cristianesimo e paganesimo nelle saghe nordiche, in: Conv., 759–784.
See, Klaus von
1972 Die Gestalt der Hávamál, Frankfurt/Main.
Segelberg, Eric
1972 God help his soul, in: ExO, II, 161–176.
Seipp, Horst
1968 Entwicklungszüge der germanischen Religionswissenschaft. Von Jacob Grimm zu Georges Dumézil (Diss. Bonn), Berlin.
Sjøvold, Thorleif
1964 Der Osebergfund, Oslo.
Ståhl, Harry
1970 Ortnamn och ortnamnsforskning, Stockholm.
Stenberger, Mårten
1962a Sweden (= APP, 30), London.
1962b Fångstfolk, herdar och bönder i stenålderns Sverige, in: PxTh 41–52.
1966 Ölands forntida borgar (SvFmpl, 21), Stockholm.
Stjernquist, Berta
1964 Präliminarien zu einer Untersuchung von Opferfunden. Begriffsbestimmung und Theoriebildung, LUHM 1962–63, 5–64.
1965 An early Neolithic Settlement Site at Simris in S. E. Scania, LUHM, 1964–65.
1969 Beiträge zum Studium von bronzezeitlichen Siedlungen, AArchL, 8.
1970 Germanische Quellenopfer, in: Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa, in: AWGött. III: 74, 78–99.
Stroh, Friedrich
1952 Handbuch der germanischen Philologie, Berlin.
Ström, Åke V.
1944 Vetekornet. Studier över individ och kollektiv i Nya Testamentet (mit englischer Zusammenfassung, 431–441), Uppsala.
1959 The King God and his Connection with Sacrifice in Old Norse Religion, in: RegSacr. 702–715.
1959 Die Germanen, in: *Ringgren–Ström,* Die Religionen der Völker, 1959, 390–413 (zit. Ringgren–Ström).
1966 Die Hauptriten des wikingerzeitlichen nordischen Opfers, in: Festschr. Baetke, 330–342.
1967a Scandinavian Belief in Fate. A Comparison between pre-Christian and post-Christian Times, SIDA, 2, 63–88.
1967b Indogermanisches in der Völuspá, Numen, 14, 167–208.
1969 Tradition und Tendenz. Zur Frage des christlich-vorchristlichen Synkretismus in der nordgermanischen Literatur, SIDA, 3, 240–262.
1970 Formes de mystique dans le Nord préchrétien, SIDA, 5, 220–248.
1972a Vorchristliche Weihnachtsgäste. Drei heutige Reste germanischer Religion, in: ExO, II, 178–196.
1972b Gottesstaat und Götterstaat unter den vorchristlichen Germanen, SIDA, 6, 143–159.
Ström, Folke
1942 On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties, Stockholm.
1947 Den döendes makt och Odin i trädet (= GHÅ 53: 1).

1948 Den egna kraftens män. En studie i forntida irreligiositet (= GHÅ, 54: 2).
1954 Diser, nornor, valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden (= KVHAA, 1), Göteborg.
1956 Guden Hœnir och odensvalan, Arv, 12, 41–68.
1967a Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid (1961), 2. Aufl., Lund 1967.
1967b Kung Domaldr i Svitjod och „kungalyckan", SoS, 52–66.
Strömbäck, Dag
1931 Några drag ur äldre och nyare isländsk folktro, in: Skrifter utg. av Samfundet Sverige – Island, 1, Lund, 51–77.
1935 Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria (= NTU, 5), Uppsala.
1942 Hade de germanska dödsstraffen sakralt ursprung?, SoS, 51–69.
1949 Tidrande och diserna, Lund.
Diese Aufsätze und einige andere sind wiedererschienen in: *Dag Strömbäck,* Folklore och Filologi (Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, XLVIII), Uppsala 1970.
Strömberg, Märta
1953–54 Bronzezeitliche Wohnplätze in Schonen, LUHM, 295–380, Lund.
1959 Ein bronzezeitliches Brandgrab mit Schmelztiegelfragmenten bei Löderup in Schonen, LUHM, 172–178.
1963 Kultische Steinsetzungen in Schonen, LUHM, 1962–63, 148–185.
1968 Der Dolmen Trollasten in St. Köpinge, Schonen (= AArchL, 7).
1971 Die Megalithgräber von Hagestad (= AArchL, 9).
Stumpfl, Robert
1936 Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin.
Sveinsson, Einar Ól.
1961 Les sagas islandaises (= Archives des lettres modernes, 36), Paris.
Sweet s. S. 291.

Teudt, Wilhelm
1936 Germanische Heiligtümer, 4. Aufl., Jena.
Thieme, Paul
1952 Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte (= Ber.SAW, 98: 5), Berlin.
Trier, Jost
1941 Irminsul, in: Westfälische Forschungen, 4, Münster in Westf., 99–133.
Trubetzkoj, N. S.
1968 Gedanken zum Indogermanenproblem, in: Acta linguistica, 1, Kopenhagen 1939. Auch in: Uhlg, 1968, 214–223.
Turville-Petre, E. O. G.
1940 Liggja fylgjur þínar til Íslands, Saga-Book, 12, 119–126.
1953 Origins of Icelandic Literature, Oxford.
1958 Um Óðinsdýrkun á Íslandi (= StI, 17), Reykjavík.
1960 Professor Dumézil and the Literature of Iceland, in: Festschr. Dumézil, 209–214.
1964 Myth and Religion of the North. The Religion of Ancien Scandinavia, New York – Chicago – San Francisco.
1966 Dream Symbols in Old Icelandic Literature, in: Festschr. Baetke, 343–354.
1969 Fertility of Beast and Soil in Old Norse Literature, in: ONLM, 244–264.
Die Aufsätze von 1940 und 1958 sind wiedererschienen in: *Gabriel Turville-Petre,* Nine Norse Studies (= Viking Society for Northern Research, Text series, 5), London 1972.

Uhland, J. Ludwig
1868 Der Mythus von Thôr nach nordischen Quellen, Stuttgart und Augsburg 1836. Auch in: Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, 6, Stuttgart 1868, 3–128.

Vordemfelde, Hans
1923 Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten, 1, Der religiöse Glaube, Gießen.

Vries, Jan de
1931 Contributions to the Study of Othin especially in his Relation to Agricultural Practices in Modern Popular Lore (= FFC, 94), Helsinki.
1932 Über Sigvats Álfablót-Strophen, APhSc, 7, 169–180.
1933 The Problem of Loki (= FFC, 110), Helsinki.
1934 De skaldenkenningen met mythologischen inhoud, Harlem.
1942 Rood – Wit – Zwart, in: Volkskunde ... Tijdschrift voor de studie van het volksleven, Nieuwe reeks, 2, 53–62.
1943 Die geistige Welt der Germanen (= Handbücherei der Deutschkunde, 7), Halle/Saale.
1951–52 Der heutige Stand der germanischen Religionsforschung, GRM, 33, 1–11.
1954 La toponymie et l'histoire des religions, RHR, 145, 207–230.
1955 Die Starkadsage, GRM, 36, 281–297.
1956/1957 Altgermanische Religionsgeschichte (= GGPh, 12). Zweite, völlig neu bearbeitete Aufl., I 1956, II 1957. Berlin.
1960a Sur certains glissements fonctionels de divinités dans la religion germanique, in: Festschr. Dumézil, 83–95.
1960b Kelten und Germanen (= Bibliotheca Germanica, 9), Bern–München.
1961a Keltische Religion (= RM, 18), Stuttgart.
1961b Forschungsgeschichte der Mythologie (= Orbis academicus, 1: 7), Freiburg–München.

Walter, Ernst
1966 Quellenkritisches und Wortgeschichtliches zum Opferfest von Hlaðir in Snorris Heimskringla, in: Festschr. Baetke, 359–367.
Ward, Donald
1968 The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition (= Folklore Studies, 19), Berkeley–Los Angeles.
Weinhold, Karl
1897 Die mystische Neunzahl bei den Deutschen, Berlin.
1938 Altnordisches Leben. Bearb. und hrg. von *G. Siefert*, Stuttgart.
Wenskus, Reinhard
1961 Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes, Köln–Graz.
Werner, Joachim
1966 Das Aufkommen von Bild und Schrift in Nordeuropa (= Sitz.BAW, 1966: 4), München.
1962 Die Langobarden in Pannonien (= BAW, N. F. A), München.
Wessén, Elias
1921/1922 Forntida gudsdyrkan i Östergötland, Meddel. fr. Östergötlands fornminnesförening, Linköping 1921, 85–147; 1922, 1–48.
1924 Studier till Sveriges hedna mytologi och fornhistoria (= UUÅ, 1924: 6).
1929 Schwedische Ortsnamen und altnordische Mythologie, APhSc, 4, 97–115.
1958 Rökstenen (SvFmpl, 23), Stockholm.
1968 Die nordischen Sprachen (= GGPh 4), Berlin.
Widengren, Geo
1953 Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze, OS, 2, 41–111.
1965 Die Religionen Irans (= RM, 14), Stuttgart.
1969a Religionsphänomenologie, Berlin.
1969b Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund – Gefolgswesen – Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse (= Wiss. Abh. der Arbeitsgem. für Forsch. des Landes Nordrhein-Westfalen, 40), Köln-Opladen.
Wikander, Stig
1938 Der arische Männerbund, Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte, Lund.
1947 Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar, Religion och Bibel, 6, 27–39.

Wilson, D. M.
1960 The Anglo-Saxons (APP, 16), London.
Winther, J.
1935 Troldebjerg. En bymæssig Bebyggelse fra Danmarks yngre Stenalder, Rudkøbing. (Ausführliche) deutsche Zusammenfassung.
1938 Troldebjerg. Tillæg, Rudkøbing.

Zenker, Gero
1939 Germanischer Volksglaube in fränkischen Missionsberichten, Stuttgart–Berlin.

Abbildungsnachweise

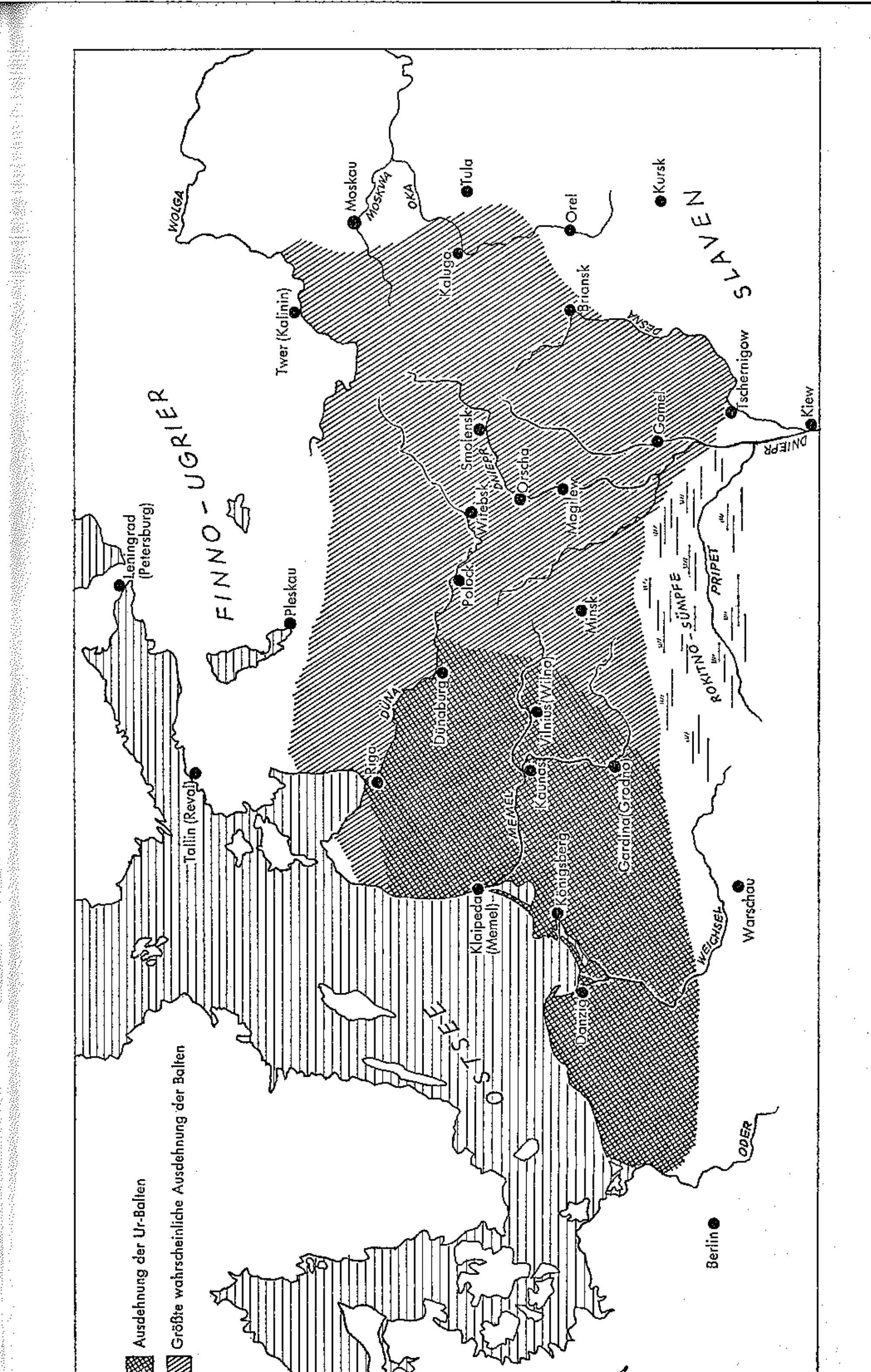
1 Joh. Maringer, Vorgeschichtliche Religion, Benziger, Einsiedeln–Zürich–Köln 1956, Abb. 41, S. 209.
2 Maringer, Abb. 42, S. 209.
3 Maringer, Abb. 53, S. 262.
4 R. L. M. Derolez, Götter und Mythen der Germanen, Benziger 1953, Tafel 2, S. 17.
5 Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, I, de Gruyter, Berlin, 1956, Tafel II.
6 Derolez, Tafel 161, S. 161.
7 Derdolez, Abb. 6, S. 159.
8 Photo aus Borby.
9 Derolez, Tafel 26, S. 225.
10 Franz Rolf Schröder, Skadi und die Götter Skandinaviens, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1941, Abb. 2, S. 85.
11 Photo aus Kulturhistoriska föreningen, Lund.
12 de Vries, Abb. 6, S. 117.
13 Derolez, S. 251.
14 Wilhelm Holmqvist, Sveriges forntid och medeltid, Malmö Ijustrycksanstalt, Malmö, 1949, S. 180.
15 Holmqvist, S. 181.

Baltische Religion

von

Haralds Biezais

Vom Verfasser autorisierte Übersetzung
aus dem lettischen Originalmanuskript
von Ingeborg Lilienblum, Marburg/Lahn



Vorwort

Die religiösen Vorstellungen der baltischen Völker sind in den Kreisen der Fachleute nicht ganz unbekannt. Hier wären besonders Namen wie Mannhardt, v. Schröder und Bielenstein aus dem vorigen Jahrhundert zu nennen. Aus neuerer Zeit sind – abgesehen von einzelnen kleineren Aufsätzen unterschiedlichen Wertes verschiedener Verfasser – meine eigenen Veröffentlichungen zu erwähnen. Sie sind von dem Bemühen getragen, alle Ausführungen auf einer möglichst sicheren quellenkritischen Grundlage aufzubauen. Auf diese Weise können manche Ansichten als überholt ausgeschaltet und neue Einsichten erschlossen werden. Trotzdem muß man sagen, daß die Erforschung der baltischen Religion sich erst am Anfang befindet. Darum können in dieser Übersicht viele Probleme nur angedeutet, jedoch nicht gelöst werden. Es fehlt noch immer für viele wichtige Fragen an monographischen Darstellungen. Der Verfasser dieser Arbeit weiß das sehr wohl. Daher werden hier nicht nur die derzeitigen Forschungsergebnisse dargeboten, sondern es wird auch auf Probleme hingewiesen, die vorläufig noch offen bleiben müssen. Aber auch in ihrer jetzigen sehr begrenzten Form ist diese Arbeit der erste umfassendere Versuch, der internationalen Forschung einen möglichst abgerundeten Überblick über die Religion der baltischen Völker zu bieten.

Das schwierigste Problem liegt darin, daß die geschichtliche Entwicklung der baltischen Völker sehr verschieden verlaufen ist. Die alten Prußen sind als ethnische Einheit erloschen, und die Quellen über ihre Religion sind sehr spärlich und sekundär. Aber auch die beiden anderen baltischen Völker, die Letten und Litauer, sind auf Grund der kirchengeschichtlichen und politischen Umstände sehr verschiedene Wege gegangen, was nicht ohne Bedeutung im Hinblick auf die Auswertung der religionsgeschichtlichen Quellen ist. Diese Umstände muß man sich immer vor Augen halten, besonders wenn man in den Quellen voneinander abweichende religiöse Vorstellungen und kultische Bräuche antrifft.

In Hinblick darauf, daß die ethnische Zugehörigkeit der baltischen Völker, die Verwandtschaft ihrer Sprachen mit anderen indoeuropäischen Sprachen sowie ihre Geschichte und Sozialstruktur einem breiteren Leserkreis unbekannt sind, ist es nötig, als Einleitung einige Seiten dieser Information zu widmen.

Dies ist auch deshalb erforderlich, weil die religiösen Probleme nicht außerhalb des Gesamtzusammenhangs mit dem kulturellen Leben zu lösen sind. Eine solche Übersicht wird in möglichst knapper Form in der Einleitung geboten.

Dem Herausgeber, *Dr. Chr. M. Schröder,* der diese Arbeit nicht nur wohlwollend in seine Reihe aufgenommen und dadurch einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht, sondern sie auch mit stetem Interesse begleitet sowie eine sorgfältige sprachliche Durchsicht vorgenommen hat, spreche ich meinen verbindlichen Dank aus.

Åbo, im Frühjahr 1975 *Haralds Biezais*

Zur Aussprache

Lettisch:

Selbstlaute:

Ein Strich über Selbstlauten bedeutet, daß sie lang sind: *ā, ē, ī, ū* (wie Name, See, Biene, Ruder).
o ist eine Lautverbindung, die mit *u* beginnt und mit *a* endet.
ie ist eine Lautverbindung, die mit *i* beginnt und mit *a* endet.

Mitlaute:

c ist aus *t* und *s* bestehende Affrikata (wie Zahn).
s ist stets stimmlos (wie es).
z ist stets stimmhaft (wie Hase).
č, š, ž werden wie *tsch* (Peitsche), *sch* (Schrift) und stimmhaft *sch* (wie fr. journal) gelesen.
ķ, ļ, ŗ, ņ sind aus den Verbindungen *kj, lj, rj, nj* entstanden und mouilliert zu lesen.

Litauisch:

Nur teilweise Abweichungen vom Lettischen:

Selbstlaute:

ė ein langes *e* (wie See).
o und *ō* kurzes und langes *o* (wie Ort und Ohr).
Die „gehäkelten" Selbstlaute *(ą, ę, į, ų)* werden in An- und Inlaut lang gelesen, *ę* außerdem wie Bär.
y wie *ī* (wie Biene).

Weitere Erklärungen zur Aussprache bei *Endzelin,* J., Lettisches Lesebuch. Grammatische und metrische Vorbemerkungen, Texte und Glossar, Heidelberg 1922.

I. EINLEITUNG

1. Ethnische Zugehörigkeit, Sprache und Geschichte der Balten

Mit dem gemeinsamen Namen Balten werden drei Völker bezeichnet: die Letten, die Litauer und die alten Prußen. Die Sprachwissenschaftler haben ihnen bereits seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in mancherlei Zusammenhängen besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Das ist damit zu erklären, daß die baltischen Völker in ihren Sprachen in viel stärkerem Maße als alle anderen Völker Europas Eigenheiten bewahrt haben, die nur aus einer nahen Verwandtschaft mit der indoeuropäischen Ursprache zu verstehen sind. Es gibt viele solcher Elemente. Das Interesse für die indoeuropäische Ursprache hat daher dazu geführt, sich besonders mit den baltischen Sprachen zu beschäftigen. Diese sprachlichen Zusammenhänge sind seinerzeit von Sprachforschern wie Bopp, Meillet, Walde, Vasmer, Endzelīns u. a. untersucht worden. Das Interesse für die Sprachen dieser Völker hat bis in die jüngste Zeit hinein nicht nachgelassen[1]. Nur die lange politische Abhängigkeit von anderen Völkern, besonders in den letzten Jahrhunderten von den Slaven, hat dazu geführt, daß die Sprachen der baltischen Völker als slavische angesehen wurden. Diese Auffassung entbehrt, wie Sprachwissenschaftler in ihren Untersuchungen mehrfach nachgewiesen haben, jeder ernsthaften Grundlage[2]. Das Alter und ihre Eigentümlichkeiten haben den baltischen Sprachen einen bedeutenden Platz in der europäischen Sprachforschung gesichert.

1 In diesem Zusammenhang sind besonders die in letzter Zeit veröffentlichten wichtigen Arbeiten zu nennen: *Schmid* 1966 und 1968, mit Hinweisen auf entsprechende Literatur. „Aber eines sei hier doch betont: *die indogermanischen Sprachen setzen so oder so eine Grundsprache voraus.* Das bedeutet allerdings nicht eine volle, absolute Einheitlichkeit. [...] Zwar haben die eindringenden Schnurkeramiker mit großer Wahrscheinlichkeit eine einheitliche indogermanische Sprache gesprochen, ein *Vor-* oder *Protobaltisch.* Das eigentliche Baltische selbst aber wurde durch die Substrate mit geformt. Es entstand somit zwar sehr wahrscheinlich im Gesamtgebiet ein Urbaltisch [...]", sagt *Kilian* 207. Vgl. auch *Krahe* 103 ff, ebenfalls *Gimbutas, Marija,* 1963, 815 ff.

2 Vgl. nur die Diskussion der allerletzten Zeit über diese Frage: *Senn* 1966, 139 ff; 1971, 485 f; *Klimas* 263 ff; *Endzelīns* 1951, 16 ff; *Birnbaum* 69 ff; *Devoto* 1939; *Fraenkel* 1950, 73 ff.

Über die Geschichte und die ethnische Entwicklung der baltischen Völker sind erst in den letzten Jahren ernster zu nehmende wissenschaftliche Arbeiten erschienen. Die Wissenschaftler sind sich einig, daß die baltischen Völker bereits im 2. Jahrtausend v. Chr. ihre heutigen Siedlungsplätze innehatten und daß ihre ethnischen Grenzen über die heutigen Staatsgrenzen dieser Völker hinausgegriffen haben. Im Osten haben diese fast bis Moskau gereicht und im Westen bis an die Gebiete, die sich links der Weichsel befinden[3].

Die baltischen Völker werden im Vergleich zu den anderen europäischen Völkern in den schriftlichen historischen Quellen erst spät erwähnt. Von bedeutenderen Nachrichten kann man erst seit dem Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jhs. sprechen. Im Zusammenhang mit dem Streben nach neuen Absatzplätzen im Osten suchten deutsche Kaufleute (aus Lübeck und Bremen) am Ostufer der Ostsee nach ersten Stützpunkten für ihre Bemühungen, in die Märkte Rußlands einzudringen[4]. Am Südost- und Ostufer der Ostsee lebten die erwähnten baltischen Völker. Diese Handelsausdehnung schuf sich durch die Gebiete der alten Prußen einen Landweg, verbunden mit der Eroberung und politischen Unterwerfung dieses Landes. Daher wurden die alten Prußen, trotz ihres erbitterten und lange anhaltenden Widerstandes, auch als erste unterworfen[5]. Sie wurden in kurzer Zeit germanisiert und hörten um das 15. und 16. Jh. auf, als ethnische Einheit zu bestehen[6].

Ein anderes Schicksal widerfuhr den beiden anderen baltischen Völkern, den Litauern und Letten. Die Eroberung des Landes der Letten wurde Ende des 13. Jhs. abgeschlossen, als es eine Kolonie Deutschlands wurde; es erlebte danach mannigfache Schicksale, kam unter die Herrschaft verschiedener Staaten, bis es im Jahre 1918 seine Freiheit wiedererhielt. Dieser besondere Zustand als Kolonie mit einer sehr kleinen deutschen christlichen Oberschicht förderte besonders die Erhaltung alter religiöser Anschauungen bei den Letten. So nehmen die Letten in dieser Hinsicht mit ihrer Bewahrung alter religiöser Vorstellungen und Traditionen unter den anderen Völkern Europas eine besondere Stellung ein.

Anders verhält es sich mit den Litauern, deren Sprache wohl die ältesten

3 Einen allgemeinen Überblick bieten *Spekke* 1968, 16 ff; 1958, 100 ff; *Stalšans* 20 ff. Für die Verbreitung der Balten hat sich besonders *Gimbutas, Marija*, 1960, 1 ff; 1956, 540 ff, interessiert. Eine sehr deutliche Sprache sprechen auch die diesen Arbeiten beigefügten Karten, z. B. *Gimbutas, Marija*, 1963a, 30, Fig. 2, auch *Klimas* 268. Vgl. auch *Biezais* 1969, 30 ff, und *Turnwald* 147. *Marija Gimbutas* gibt zu, daß „The lands occupied by Baltic-speaking people in modern times are about one-sixth of what they were in prehistoric times before the Slavic and Germanic expansions" (1963a, 26).

4 Vgl. *Bilmanis* 53 ff; *Spekke* 1958, 122 ff. *Wittram* erkennt: „Durch die baltischen Gebiete führten seit alters bekannte Handelswege, auf denen der Fernhandel weit entfernte Räume miteinander verband" (15).

5 Vgl. *Schumacher* 6 ff; *Łowmiański* 27 ff.

6 Vgl. *Gimbutas, Marija*, 1963a, 26.

und der indoeuropäischen Ursprache am nächsten stehenden Elemente bewahrt hat[7], die aber sonst nicht so reich ist an alten religiösen Vorstellungen. Auch das hat seine Ursache in der Geschichte. Die Litauer haben den christlichen Glauben bedeutend später, im 14. Jh., angenommen. Doch war die Christianisierung anfangs nicht mit der Eroberung und Unterwerfung seitens anderer Völker verbunden. Der Prozeß vollzog sich großenteils von innen heraus mit Hilfe eigener Priester. Das bedeutete ein tieferes Eindringen der Idee des Christentums ins Bewußtsein des Volkes und damit ein schnelleres Schwinden der vorchristlichen Religion[8].

2. *Die Quellen, ihr Charakter und ihre Auswertung*

Aus dem im vorhergehenden Gesagten wird verständlich, daß die Quellen, die Nachrichten über die Religion der baltischen Völker vermitteln, ebenso verschiedenartig sind wie deren Geschichte. Am spärlichsten sind die Nachrichten über die alten Prußen, was mit der physischen Vernichtung dieses Volkes zu erklären ist. Es fehlt jeglicher Bericht darüber, was die Angehörigen dieses Volkes geschrieben haben könnten oder was sich in diesem Volk selbst an lebendiger Tradition, also an Folklorematerial, erhalten haben könnte. Alle Mitteilungen sind in christlichen Quellen zu finden, wie sie christliche Missionare und Priester oder auch erklärte Feinde wie die Chronisten des Deutschen Ordens und andere (Peter von Dusburg, Nicolaus von Jeroschin, Simon Grunau u. a.) aufgeschrieben haben[9].

Daneben sind einzelne Gottesnamen und andere Bezeichnungen öfter in Sprachdenkmälern anzutreffen. Selbstverständlich sind diese Quellen nicht nur unvollständig, sondern ihnen fehlt es auch wegen ihrer negativen Grundeinstellung an Objektivität. Die Verfasser aller Schriften sahen in den alten Prußen nicht nur Waffengegner, sondern gemäß ihrer Zeit auch Heiden bzw. „Teufelsknechte und Teufelssöhne"[10]. Daher führt die Benutzung dieser Quellen zu methodologischen Schwierigkeiten und verlangt eine besonders kritische Aufmerksamkeit[11].

Die Quellen für die litauische und lettische Religion sind vollständiger. In vielen Fällen betreffen die Nachrichten sowohl die Prußen als auch die Litauer, denn die Chronisten waren nicht immer in der Lage, diese benachbart

7 Vgl. *Fraenkel* 1950, 60 f; *Arntz* 7 f (sonst unzuverlässig).

8 Vgl. WM 2, 381 f.

9 Vereinzelte Nachrichten, die häufig aus freier Phantasie Grenzen ziehen, sind auch bei griechischen, römischen und arabischen Schriftstellern zu finden. Sie wurden bei *Clemen* 92 ff, und *Mannhardt* 1936, 7 ff, zusammengefaßt.

10 Das zeigt schon die Überschrift der Arbeit Bischof Christians: *Liber filiorum Belial cum suis superstitionibus Bruticae factionis*. Vgl. *Töppen* 302. Über den Wert dieser Quelle habe ich mich im einzelnen schon früher geäußert, s. *Biezais* 1954, 68 ff.

11 Vgl. *Biezais* 1955, 2 f.

lebenden baltischen Völker zu unterscheiden. Die lettischen und litauischen Quellen können nach ihrem Charakter in drei Gruppen eingeteilt werden.

Einmal handelt es sich hauptsächlich um offizielle Dokumente des Deutschen Ordens, in späteren Jahrhunderten um solche der verschiedenen staatlichen Verwaltungsorgane. Zu ihnen treten seit den Anfängen der Christianisierung auch die Dokumente der offiziellen Einrichtungen der Kirche (Honorius III., Gregorius IX. u. a.), Gesetze, Bestimmungen und Visitationsprotokolle. Nur zu oft stützten sich die seinerzeitigen weltlichen und geistlichen Chronisten auf diese Dokumente und benutzten sie in verschiedener Weise (Hypatios, J. Malalas, Hermann von Wartberge, Wigand von Marburg, Johannes Długosz u. a.). Diese Quellengruppe bietet, obgleich sie unvollständig ist, dennoch die zuverlässigeren Nachrichten. Das schließt in keiner Weise aus, daß nicht auch in diesen Dokumenten außer den bereits erwähnten negativen Wertungen Irrtümer und Verfälschungen enthalten sind.

Dieser Gruppe schließt sich eine andere an. Sie umfaßt jene Literatur, die daraus entstand, daß es für die Eroberer notwendig war, die örtlichen Sprachen zu erlernen und zu verstehen. Und hier nehmen seit dem 16. Jh. die schriftlichen Denkmäler der lettischen und litauischen Sprache einen bedeutenden Platz ein. Sie bestanden in der Hauptsache aus Wörterbüchern und zum Teil auch aus Sprachlehren. Diese Werke enthalten in vielen Fällen sehr wichtige Angaben sowohl über einzelne Götter als auch über verschiedene Traditionen, die mit ihnen verbunden sind.

Die dritte Quellengruppe bildet die Folklore dieser beiden Völker, die infolge der bereits genannten politischen und sozialen Verhältnisse so gut wie der einzige Ausdruck ihrer geistigen Aktivität war. Sie ist nicht nur sehr umfangreich mit einer Vielzahl von Motiven, sondern weist auch zweifellos in ihrem Inhalt Elemente auf, die aus der vorchristlichen Religion stammen[12].

Diese Übersicht über die Quellen zur Religion der Balten zeigt, daß neben Angaben über die Religion der drei baltischen Völker nicht nur Nachrichten verschiedenen Umfangs, sondern ihrem Charakter nach auch sehr verschiedener Qualität und Bedeutung geboten werden. Wenn man bedenkt, daß alle historischen Dokumente und Wörterbücher, die solche Mitteilungen bringen, von Angehörigen eines anderen Volkes aufgeschrieben wurden, während das Folklorematerial im Volk selbst wurzelt, wird es verständlich, daß in den Aussagen dieser Quellen sehr schwer zu erklärende Unterschiede, manchmal sogar Widersprüche, festzustellen sind. Das hat sich auch auf dem Gebiet der Forschung ausgewirkt; denn je nach der Betonung der einen oder anderen Darstellung in den Quellen veränderte sich auch das Gesamtbild.

Ich habe mich schon früher ausführlich zu den Forschungen über die Religion der Balten geäußert und darüber einen historisch-kritischen Überblick gebo-

12 Vgl. *Balys* 1956, 160 ff; 1966, 47 ff; auch *Biezais* 1961a, 78 ff.

ten[13]. In vielen Fällen sind die Aussagen früherer Forscher modifiziert oder durch die Forschungsergebnisse der letzten Zeit überholt worden. Sie besitzen vielfach nur noch eine geistesgeschichtliche Bedeutung. Daher wäre es müßig, sich hier bei einer ins einzelne gehenden Analyse aufzuhalten. Bei der Erforschung der baltischen Religionen ist allein die Darstellung der grundsätzlichen Gesichtspunkte von Belang, die die Ergebnisse der durchgeführten Forschungen bestimmt haben und die man kennen muß, wenn man die Ergebnisse der einzelnen Forscher und ihre Behauptungen richtig beurteilen will.

Von einer ernsthafteren Erforschung der Religion der baltischen Völker kann man seit der zweiten Hälfte des 19. Jhs. sprechen, denn die Überlegungen und Aussagen, die in früheren Jahrhunderten in verschiedenen Werken: Reisebeschreibungen, Chroniken, geographischen Traktaten, Predigtbüchern u. a., als Exkurse vereinzelt eingefügt wurden, sind für andere Zwecke geschrieben worden. Mannhardt ist in dieser Hinsicht mit seinen „Lettische[n] Sonnenmythen" als erster bedeutender Bahnbrecher anzusehen, der versucht hat, die baltischen Sonnenmythen in den größeren Zusammenhang der Mythologie der indoeuropäischen Völker einzubeziehen. Material war ihm nur aus zweiter Hand zugänglich, und in dieser Hinsicht hat ihm der Pastor A. Bielenstein geholfen, der gegen Ende des Jahrhunderts zum bedeutendsten Erforscher der lettischen Religion und Ethnographie geworden war. Diese Tradition wurde von L. v. Schröder durch seine bis zum heutigen Tage hochgeschätzte umfangreiche Arbeit „Arische Religion" fortgesetzt und gefestigt. Er stützt sich direkt auf die religiösen Vorstellungen der baltischen Völker. Mit Hilfe jener versucht er, einen synthetischen Einblick in die ältesten Schichten der arischen Religion überhaupt zu geben. L. v. Schröders Ansichten gewannen einen sehr großen Einfluß auf die spätere, besonders die internationale Forschung, die sich selbst bis zum heutigen Tage auf sie beruft. Doch auch Gelehrte, die in diesem Jahrhundert aus den baltischen Völkern selbst hervorgingen, sind in ihren Arbeiten von v. Schröder stark beeindruckt worden (L. Adamovičs, E. Zicāns u. a.).

Diesen Standpunkt kann man als typischen Versuch zur Schaffung eines arischen Mythos bezeichnen; denn auf diesen konzentrierte sich das eigentliche Interesse dieser Gruppe von Forschern, selbst wenn sie dazu einige besondere Probleme der baltischen Religion betrachteten.

Daneben hat sich eine andere Forschergruppe mit einer anderen Ausgangsposition und anderen Forschungszwecken gebildet. In die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts fällt das nationale Erwachen der baltischen Völker, verbunden mit einem gesteigerten Selbstgefühl[14]. Es gewann seinen Ausdruck in der Bildung einer nationalen Kultur und in einem entsprechenden Sendungsbewußtsein. Und es fand seinen bestimmten Platz in den Forschungen über

13 Vgl. *Biezais* 1954, 107 ff.
14 Vgl. *Švābe* 541 f; *Biezais* 1955, 13; 1961, 51 ff.

die alte Religion. So kann man von der Bildung einer Schule der nationalen Romantik sprechen, die, unkritisch die historischen Quellenberichte mit Gebilden der freien Phantasie mischend, versuchte, ein ungefähres abgerundetes Gesamtbild der Religion der baltischen Völker wiederherzustellen. So entstand sogar ein besonderes Pantheon der baltischen Götter mit ausgeprägten Mythen (J. Lautenbachs, E. Brastiņš u. a.). Später übernahm eine unter Künstlern verbreitete religiös-ästhetische Bewegung, die sich nicht nur für die alte Religion als historische Erscheinung interessierte, sondern versuchte, sie als besonderen Kult in der Gesellschaft wiederzubeleben, diese Gesichtspunkte (E. Brastiņš, A. Goba, J. Bīne u. a.)[15]. Ihre Beschäftigung mit der alten Religion hat das Interesse für diese allgemein angeregt, und neben reinen Phantasieprodukten haben sie sich durchaus auch darum bemüht, einen Teil des Quellenmaterials zu veröffentlichen, was zweifellos von Wert war[16].

In den Arbeiten treffen wir vielfach auf den Einfluß der nationalen Romantik. Manchmal ist er sogar noch in den Veröffentlichungen unserer Tage zu finden[17]. Das läßt sich entweder mit dem Fehlen einer tieferen Einsicht in die Problematik oder auch mit einer mangelhaften Beherrschung der Methodologie bei der Quellenauswertung erklären.

Schließlich ist auch noch eine Gruppe zu nennen, deren Wurzeln sehr tief in die Geschichte des Volkes zurückreichen. Seit der Berührung mit dem Christentum haben die Kirche und ihre Diener die alte Religion als schädlich angesehen, was sich oft in scharfer Polemik und in behördlichem Druck äußerte. Auch die neuere lettische Religionsforschung ist nicht frei von diesem Einfluß. Das läßt sich von jenen Wissenschaftlern sagen, die sich mit der Erforschung der lettischen Religion beschäftigten, zugleich aber selbst der christlichen Tradition und der Kirche eng verbunden waren. Davon ausgehend, wollten sie die alte Religion überwinden, indem sie ihre Fehler aufzeigten. So waren die Forscher dieser Gruppe gehemmt, zu objektiven Erkenntnissen zu kommen (L. Bērziņš, L. Adamovičs u. a.). Besonders deutlich ist das in der Forschung über die alte litauische Religion festzustellen, die gerade aus dem letztgenannten Grunde sehr behindert war und erst am Anfang steht. Die Forschung war hier die ganze Zeit über einer strengen und nicht wohlgesinnten Kontrolle der katholischen Kirche und ihrem Druck ausgesetzt. Aus diesem Grunde haben sich erst in der letzten Zeit außerhalb Litauens in Europa und Amerika Volkskundler (J. Balys) und Archäologen (Marija Gimbutas) mit der alten Religion ernsthafter beschäftigt.

Eine besondere Erscheinung in der Religion der baltischen Völker sind die Pseudogötter. Sie sind sogar in den neuesten religionsgeschichtlichen Forschungen und in den Nebendisziplinen, besonders in den Arbeiten der Sprachwissenschaftler, anzutreffen. Diese Götter verdanken ihre Entstehung verschiedenen Anlässen. Man kann wenigstens drei feststellen.

15 Vgl. *Brastiņš* 1928, wie auch die von ihm herausgegebene Zeitschrift „Labietis".
16 Wertvolles Material befindet sich in den veröffentlichten Kirchen-Visitationsprotokollen (vgl. *Bregžis* 1931) und in den thematischen Sammlungen des Folklorematerials (vgl. *Brastiņš* 1929).
17 So betrachtet z. B. *Jansons* 1926, 150 f, Jānis (Johannes) als lettischen Apollo.

Die ersten, die Nachrichten über die Religion der baltischen Völker vermittelten, waren Fremdvölkische und Christen. Sie gaben, der örtlichen Sprache nicht mächtig, in ihren Werken die Namen der Götter wieder, wie sie sie entweder nach dem Prinzip der interpretatio christiana verstanden oder auch einfach mißverstanden hatten. So bürgerte sich durch Vermittlung der Schriften des Simon Grunau, des Lasicius und anderer in der Religion der alten Prußen und der Litauer eine große Anzahl in Wirklichkeit gar nicht existierender Götter ein[18]. Später hat Stender einen Teil von ihnen auch in die lettische Mythologie übernommen[19]. Auf diese Götter stößt man, wie bereits bemerkt, immer noch, zum Teil sogar in ernst zu nehmenden Werken.

Die zweite Art der Entstehung dieser Pseudogötter ist entgegengesetzt. Die katholische Kirche drang in breitere Kreise des Volkes, das nicht zu lesen verstand, mit Hilfe des gesprochenen Wortes ein. Der kirchliche Kult war überreich an Heiligen verschiedenen Ranges. Im Bewußtsein des Volkes waren dies selbständige Götter, von denen jeder seinen Namen hatte. Die Namen der Heiligen wurden in der Volksetymologie manchmal bis zur Unkenntlichkeit verändert. In den späteren Jahrhunderten des Protestantismus wurden sie von den Forschern vielfach für vorchristliche baltische Götter gehalten: Māra = hl. Maria (H. Ringgren, Velta Rūķe-Draviņa u. a.)[20], Dēkla = Thekla (V. Pisani, Vilma Greble u. a.), Tenis (E. Brastiņš u. a.)[21].

Daneben ist als drittes Motiv das später entstandene Pantheon der baltischen Götter zu erwähnen. Dieser Wunsch ist vielleicht erwachsen aus rein individuellen Motiven, aus dem Willen des Autors, sein großes Wissen über die alte lettische Religion zu zeigen (G. Stender, J. Lautenbachs u. a.). Diese in der Phantasie entstandenen Pseudogötter (Tikla, Milda, Līga u. a.) wurden in der Zeit der nationalen Romantik besonders populär[22], worauf sie von Bewegungen übernommen wurden, die die vorchristliche Religion zu erneuern versuchten.

18 Eine umfangreiche Übersicht und eine Analyse der entsprechenden Götternamen bietet *Jaskiewicz* 65 ff. Der Autor dieses Werkes arbeitet zur Zeit an einem „Wörterbuch der falschen Baltengötter". Vgl. auch WM 2, 386.
19 Vgl. *Stender* 260 ff.
20 *Rūķe-Draviņa, Velta,* sieht Māra bzw. die hl. Maria als „lettische Gottheit" an (vgl. 116 f), ähnlich auch *Ringgren* 386.
21 So *Pisani* 1950, 94: „Däkla protettrice dei lattanti e cosi via." Ähnlich auch *Greble, Vilma,* 1956, 97, und 1957, 729; *Šmits* 1930, 200; *Ringgren* 386. Pseudogötter weisen stets eine starke und zähe Tendenz des Fortbestehens auf. Ganz richtig hat bereits *Šmits* 1926, 44, darauf hingewiesen, daß Tenis in Wirklichkeit volksetymologisch aus dem hl. Antonius gebildet wurde, der auch als Patron der Schweine bekannt ist.
22 Über diese verschiedenartigen Pseudogötter hat sich auch *Šmits* 1926, 66 ff, ausführlich geäußert. Über Līga siehe besonders *Bielenstein* 1874, 46.

II. DIE ASTRALGÖTTER

1. Der Himmelsgott Dievs

Bereits Mannhardt hat mit seiner kleinen Schrift die Aufmerksamkeit der Forscher gerade auf die baltischen Sonnenmythen gelenkt. Aber nur v. Schröder bemerkte, daß neben anderen baltischen Astralgöttern der Himmelsgott der bedeutendste war, den die Balten lett. *Dievs*, lit. *Dievas*, apr. *Deivas* nennen. Diese Namen sind etymologisch mit der indoeuropäischen Wurzel **di̯ēu-*, mit der Grundbedeutung Himmel, verbunden. Daher stammt die sekundäre Ableitung des altindischen *Dyaus* bzw. *Dyaus pitā* mit der Bedeutung eines personifizierten Gottes bzw. Gottvaters[23]. Grace Hopkins nimmt an, daß die Bedeutung des Gattungsnamens Gott bereits „at the close of the Indo-European period" entstanden sei[24]. Aus diesem Gattungsnamen *dievs* zur Benennung des physischen Himmels hat sich später der Eigenname *Dievs* zur Bezeichnung eines besonderen Himmelsgottes gebildet, der später von den christlichen Missionaren übernommen und in die heutige lettische Sprache als Name des christlichen Gottes eingeführt wurde. Doch wurde er weiterhin auch als Gattungsname gebraucht.

Die in anderen indoeuropäischen Sprachen anzutreffenden etymologisch verwandten Worte zur Bezeichnung von Gott wie Dyaus, Zeus u. a. haben heftige Diskussionen über diesen indoeuropäischen gemeinsamen Gott ausgelöst. Auf Grund dieses etymologischen Zusammenhangs, der an und für sich schwach und unsicher ist[25], hat v. Schröder die Gemeinsamkeit dieses indoeuropäischen obersten Himmelsgottes besonders unterstrichen[26]. Der Einfluß

23 Darüber habe ich mich in anderem Zusammenhang ausführlicher geäußert. Vgl. *Biezais* 1961, 13 ff.
24 *Hopkins, Grace*, 10. Vgl. auch *Maldonis* 124 ff.
25 So *Nilsson* 1950 1, 391: „Die Etymologie, bei der, abgesehen von anfänglicher Unsicherheit, immer mit Bedeutungsverschiebungen zu rechnen ist, ist ein sehr unzuverlässiger Wegweiser."
26 *v. Schröder* 1923 1, 568: „Die arischen Völker glaubten und verehrten schon in der Urzeit einen h ö c h s t e n G o t t, der im Himmel wohnend, im Himmel sich offenbarend, vom Himmel aus wirkend und waltend gedacht war – einen H i m m e l s g o t t, der auch zugleich ihr höchstes gutes Wesen bildete." Zu dieser seiner Ansicht ist nur zu bemerken, daß sie im Prinzip richtig ist, aber nicht auf die

v. Schröders auf die Erforschung der baltischen Religion war in dieser Frage groß und schicksalhaft. Seine Vorstellung von diesem höchsten moralischen indoeuropäischen bzw. baltischen Gott, der vollkommen den Ansprüchen und der Richtung der nationalen Romantik der baltischen Völker entsprach, wurde immer weiter von vielen anderen Forschern dieser Richtung (L Adamovičs, E. Zicāns, K. Straubergs u. a.) betont. Das war verständlich, denn v. Schröder selbst hatte weitgehend das baltische Material benutzt und sich zur Begründung seiner Thesen gerade darauf gestützt. Wie v. Schröders Ansicht sich weitgehend auf den Mythos von den besonderen moralischen Qualitäten eines arischen obersten Gottes stützte, so begründeten die Forscher der baltischen Völker ihre Auffassung von ihm in einem national-romantischen Mythos[27]. Eine Einsichtnahme in die Quellen bietet freilich ein anderes Bild vom baltischen Dievs.

Die Nachrichten der historischen Quellen über den Himmelsgott sind ganz spärlich. Dieser wird zum ersten Male in einer Relation des Kardinals Valenti vom Jahre 1604 erwähnt: „Chiamano il Diavolo Dio della Terra, *et* le Donne honorano la Madre dei Dei, della da loro Coracle, *et* credono un Dio Supremo, che chamano Tebo Deves, *et* l'estate circa S. Giovanni gli sacrificano, offerendogli un bocco, un gallo grande, una gallina, *et* alcuni vasi di Cervosa, accio fecondi i loro campi."[28] Die Benennung des Gottes *Tebo Deves* ist ohne Zweifel eine korrumpierte Form von *Debess Dievs*, Himmelsgott.

Glaubhafter sind die Nachrichten des lettischen Jesuitenpaters J. Stribiņš (Stribingius) aus etwa derselben Zeit, denn er stand in direktem Kontakt mit dem Volk und kannte dessen religiöses Leben, seine Traditionen und seine Sprache gut. Er schreibt: „Interrogatus quot deos haberent, Respondit, varios pro varietate locorum et personarum et necessitatum esse Deos. Habemus, inquit, Deum q[ui] habetet [!] curam coeli, habemus et Deu[m], q[ui] terram regit, hic cum sit supremus in terra, habet sub se varios minores sibi Deos. Habem[us] Deu[m] q[ui] nobis pisces dat, habem[us] Deu[m] q[ui] feras nobis dot. habem[us] Deum frumentor[um], Agrorum, hortorum, Pecorum, vid[elicet] Equorum. Vaccaru[m] et varioru[m] animalium."[29]

Religionen der indoeuropäischen Völker begrenzt werden kann. In dieser Hinsicht ist *v. Schröder* im Zusammenhang mit der nationalen Romantik und dem arischen Mythos seiner Zeit als unter deren Einfluß stehend zu betrachten.
27 Keine reale Grundlage hat die unter dem Einfluß dieser Romantik stehende, noch weiter zugespitzte Ansicht, daß bei den baltischen Völkern eine Art Urmonotheismus geherrscht habe *(L. Bērziņš)*. Diesen theologisch bestimmten Gesichtspunkt haben dann auch diejenigen übernommen, die dem Christentum gegenüber feindlich eingestellt waren und versucht haben, eine vorchristliche baltische Religion zu erneuern *(E. Brastiņš, J. Bīne, A. Goba* u. a.).
28 Handschrift in *Biblioteka Kórnicka* in Kórnik, Vol. 311, fol. 58 v.
29 LVA Nr. 7363–2/7. Diesen Bericht von *Stribiņš* benutzt *Tolgsdorff* bei der Ausarbeitung des Jahresberichtes an die Provinzialleitung: [...] Alium Deu[m] coeli, terrae olium, quib[us] alij subsunt vti dij [gestr.: arborum] pisciu[m] [gestr.: arboru(m)] agror[um], frumentot[um] hortor[um] pecoru[m], equorum, vac-

Diese historischen Dokumente bezeugen unmißverständlich einen baltischen Himmelsgott Dievs. Etymologisch gesehen, ist er der älteste Bruder des Dyaus aus dem Veda, zu vergleichen mit dem griechischen Zeus und dem römischen Jupiter. Doch haben sich seine Wesenszüge in einer anderen sozialen Struktur und in einem anderen historischen Zusammenhang entwickelt. Darüber schweigen zwar die Dokumente der Geschichte, aber um so umfangreicher ist das Zeugnis des Materials der Volkstraditionen[30].

In dem volkskundlichen Material über diesen Gott wird dessen anthropomorphe Gestalt bis ins einzelne beschrieben, vor allem seine Kleidung: der silberne Mantel (33254[31]), der Rock (33682,2) und die Mütze (32555), die Handschuhe (32518,2), der Gürtel (29436). Er trägt ein Schwert (29436). Die verwendeten Metaphern lassen erkennen, daß er reich und wohlhabend ist. Ein weiteres Zeugnis dieses Reichtums fügt sich völlig in eine sehr alte Tradition ein, nämlich, daß er viele Pferde besitzt. Dievs steht in einem sehr engen Verhältnis zu Pferden. Die Texte verweilen gern bei seinen Pferden und beschreiben sie bis ins einzelne unter Erwähnung ihrer Farbe und Anzahl.

Der übliche Aufenthaltsort von Dievs ist der Himmel; daher vollzieht sich seine Verbindung zu den Menschen auf die Weise, daß er vom Himmel, den man sich als Berg bzw. steinigen Berg[32] vorstellt, gewöhnlich herunterfährt oder -reitet: „Sachte, sachte ritt Dievs *dim.* vom Berg *dim.* herab; damit der Wind *dim.* das silberne Mäntelchen nicht wegwehte" (33682).

Nach dem Herabreiten vom Himmelsberg umreitet Dievs auch auf der Erde zur Förderung der Fruchtbarkeit ein Roggenfeld (33682,5) oder überhaupt Felder (33683,3).

Doch bevor wir den Weg des himmlischen Reiters auf der Erde verfolgen, lohnt es sich, sein himmlisches Haus kennenzulernen. Es ähnelt einer lettischen Bauernwirtschaft. In der Nähe des Wohnhauses befinden sich gewöhnlich auch alle übrigen Wirtschaftsgebäude: der Kuhstall, die Vorratskammer, die Badestube, die Getreidedarre. Am häufigsten wird die Badestube, in der sich vielfach die ganze Familie der Himmelsgötter versammelt, in ausdrucksvollen Metaphern bezeichnet (33740). Die Wirtschaftsgebäude von Dievs sind von Feldern und Wiesen umgeben, auf denen seine Familienmitglieder pflügen, eggen, Korn säen und Heu machen. Zu den Tätigkeiten von Dievs gehört auch der Gartenbau. Vielfach baut er Hopfen an und beteiligt sich am Bierbrauen

caru[m] ac singular[um] necessitatu[m] p[ro]prij (aaO 17). Diese beiden Berichte sind in Fontes 2, 105 f, 109, und *Mannhardt* 1936, 442, 445, abgedruckt, jedoch mit Fehlern.

30 Dieses Material wird in einer besonderen Monographie ausführlicher analysiert (vgl. *Biezais* 1961).

31 Hier und weiterhin weisen die Nummern auf die entsprechende Textausgabe der LD hin. Wegen des begrenzten Raumes wurde hier in einzelnen Fällen nur auf einen Text verwiesen, während in der genannten Ausgabe nicht nur Varianten, sondern auch andere Texte zu finden sind, die das Bild ergänzen und verdeutlichen.

32 Vgl. *Biezais* 1960, 6 ff.

(54040). Als Nebenbeschäftigung wird das Jagen genannt. Obgleich die Gottessöhne die eigentlichen Jäger sind[33], erscheint auch Dievs selbst in dieser Rolle (33825,1). Zur Arbeit geht er nicht allein, eher ist es umgekehrt – er ist mehr der Hausherr und teilt die Arbeit ein, anstatt daß er sie selbst verrichtet. Eigentlich sind es die anderen Familienmitglieder von Dievs, die auch Diener genannt werden, die die Arbeit tun (33734,9). Doch im Himmel vergeht die Zeit nicht nur mit Wirtschaften. Es gibt auch Zeiten zum Feiern. Als wichtigstes Fest tritt die himmlische Hochzeit hervor[34]. Dabei hat Dievs verschiedene Rollen. Er ist entweder selbst der Freier der Sonnentochter (34047,5)[35], oder aber es sind auch seine Söhne oder andere Himmelsgötter, die die Sonnentochter freien (34039,3).

Das eigentliche Eingreifen von Dievs in das menschliche Leben erfolgt nach seinem Herabreiten vom Himmelsberg. Die verschiedenen Arten, wie dies geschieht, wurden unter Benutzung reicher poetischer Ausdrucksmittel beschrieben. In seiner Tätigkeit auf der Erde lassen sich mehrere bezeichnende Elemente unterscheiden, je nachdem, in welcher Situation er sich befindet.

Dievs greift aktiv in die bäuerliche Feldarbeit ein. Der ganze Ablauf dieser Arbeit wird durch den Jahreslauf bestimmt. Die ersten bäuerlichen Tätigkeiten sind das Bewässern der Flächen und die Vorbereitung des Ackers, die Dievs persönlich vornimmt. „Dievs *dim.* fällte Bäume in der Rodung *dim.*, nicht allen gleich rodete er: einigen rodete er in diesem Sommer, anderen im nächsten Sommer *dim.*" (33657). Darauf erscheint er als Sämann, sowohl auf dem bewässerten Feld selbst (28016) als auch an anderen Stellen (336617), und als solchem gehören ihm auch Arbeitsgeräte, in diesem Fall ein Saatkorb. Mit diesem Eingreifen von Dievs bei der Vorbereitung des Ackers und bei der Aussaat wird seine Fürsorge für die Fruchtbarkeit der Felder unterstrichen. In Wirklichkeit ist diese mythisch-metaphorische Aussage in gewisser Weise ein Zeugnis für einen Fruchtbarkeitskult[35a]. Daß es so ist, zeigen auch noch jene Texte, die von der besonderen Sorge von Dievs um die bestellten Felder sprechen. Das drückt sich auf zweierlei Weise aus: vor allem im ununterbrochenen Kampf des Bauern mit dem Unkraut. Und hier kann nur Dievs selbst helfen. Er schreitet über das Roggenfeld, „die [Un]kräuter vernichtend, die Roggenhalme aufrichtend" (32559,2), und seine Sorge zielt darauf, daß „reiner Roggen" wachse (32560,1). Dieser ganz konkrete und anschauliche Kampf von Dievs gegen die die Fruchtbarkeit störenden Umstände kann auch in einem symbolischen Bilde sich abspielen, im Kampf gegen böse

33 Vgl. *Biezais* 1961, 124.

34 Vgl. *Zicāns* 1935, 180, und *v. Schröder* 1923 2, 392 ff.

35 Ausführlicher bei *Biezais* 1961, 125 ff.

35a *Maldonis* 127: „Dievs wird zum F ö r d e r e r d e r F r u c h t b a r k e i t (9370). Er hat eine ‚grüne Hand' (33651). Der dievsdebesis wird zum Gebenden, in dessen Hand von allem ‚diezgan' (dievs und gan, dievs und genug) ist." Vgl. auch *Adamovičs* 1940, 28 ff.

Geister und Neider (28007). Andererseits wird mit selten schönen Metaphern seine Sorge um das Roggenfeld ausgedrückt: „Dievs *dim.* watete durchs Roggenfeld, mit einem grauen Mäntelchen bekleidet; als er durchgewatet war, bedeckte er es mit grauen Ähren *dim.*" (32533). Man kann nicht umhin zu bemerken, daß selbst die Kleidung von Dievs seinem Arbeitsbereich angemessen ist; er trägt nämlich die eines Bauern.

Im Herbst nach dem Einbringen der Ernte ist Dievs ein ebenso aktiver Teilnehmer beim Getreidedreschen: „In der Getreidedarre droschen die Drescher *dim.*, in der Mahlkammer die Mahlenden *dim.;* Dievs *dim.* konnte sich vor Freude nicht fassen, dazwischen einherwandernd" (28779). Später ist er auch beim Mahlen des Korns zur Versorgung mit frischem Brot dabei (8249).

Eng verbunden mit der Landwirtschaft ist weiter die Viehzucht. Wir hörten schon, daß Dievs oft als Reiter und Fahrer, der eigene Pferde besitzt, auftritt. So ist es auch verständlich, daß sein Interesse für die Pferde auf dem Bauernhof nicht gering ist. Man kann von Dievs selbst ein Pferd kaufen (29628,2) oder eintauschen (29608). Er reitet zusammen mit den Bauernburschen zur Nachthütung (30074). Seine große Sorgfalt und Liebe gegenüber den Pferden wird eindrucksvoll durch folgende Worte bekräftigt: „Dievs klimperte mit dem Zaumzeug hinten in meinem Stalle, er striegelte, er glättete meine braunen Rößlein" (30055). Es ist jedoch bezeichnend, daß in den Quellen nirgends sein Interesse für die anderen Haustiere bezeugt ist.

Den bäuerlichen Arbeitsrhythmus unterbrechen festliche Zeiten. Von unbestimmtem Charakter ist die sog. Abendfeier. Sie konnte an Herbstabenden stattfinden. Ob sich hinter dieser Abendfeier eine ältere Tradition verbirgt, die vielleicht mit dem Sonnenuntergang verknüpft ist, läßt sich wegen des Mangels an Quellenaussagen schwer bestimmen. Doch findet sich zu solchen abendlichen Feiern immer wieder auch Dievs als Gast ein, gewöhnlich zu Pferde: „Brecht Späne, blast das Feuer an, laßt Dievs in die Stube! Dievs *dim.* steht hinter dem Tor mit beschwitztem Rößlein" (33275). Nachdem er ins Zimmer gekommen ist, fragt Dievs nach dem Hauswirt und wendet sich an ihn (19713). Der Wirt sitzt am Kopfende des Tisches und hat eine Bierkanne in der Hand. Danach wird Dievs der Platz des Hausvaters am Kopfende des Tisches angewiesen. Das Eintreten von Dievs in das Bauernhaus ist wie eine Epiphania von Stille und einer Lichterscheinung begleitet (33271,1).

Wie der erwähnte Text zeigt, war das Getränk während der Feier Bier, an dessen Brauen Dievs selbst beteiligt war. Er fügte die Hefe hinzu, die Hände in Honig eintauchend (19658).

Natürlich ist Dievs auch bei anderen Festlichkeiten anwesend, besonders zur Zeit der Sommersonnenwende, aber vor allem auch im Herbst, im Zusammenhang mit der Einbringung der Ernte und dem Abschluß der Sommerarbeiten.

Die hier aufgeführten Beschreibungen der Gestalt von Dievs, sein Zu-

behör und seine Beteiligung an den häuslichen Arbeiten und den Festlichkeiten können vermuten lassen, daß diese Quellenaussagen mehr auf die Beschreibung poetischer Mythen als wirklicher religiöser Erlebnisse abzielen. Zunächst ist jedoch darauf hinzuweisen, daß es nicht möglich ist, eine scharfe Grenze zwischen mythischen Aussagen in poetischer Form und Zeugnissen religiöser Erlebnisse zu ziehen. Außer diesen konkret gezeichneten und anschaulich ausgedrückten Zügen der Gestalt von Dievs fehlt es nicht an anderen Aussagen grundsätzlicher Art über die Naturreligion.

Im Wesen und in den Funktionen von Dievs werden auch universelle Züge sichtbar. Die höheren Götter erscheinen gewöhnlich als Schöpfer der Welt und zugleich damit als Bestimmer über ihre Ordnung im weitesten Sinne. Dieser Zug wird besonders deutlich auch beim baltischen Himmelsgott sichtbar. Die Schöpferfunktionen von Dievs werden in der lettischen Sprache gewöhnlich durch die Verben *laist* (lassen), *dot* (geben), *likt* (legen) umschrieben. Schon der Mensch selbst und sein Wuchs ist von Dievs gegeben (8494) oder (zugrunde) gelegt (3801). Die Texte zeigen, daß der Schwerpunkt nicht auf der Erschaffung durch Dievs liegt, sondern auf dem Erschaffenen, d. h. auf dem Menschen, seiner Situation und seinem Verhältnis zur Welt. Dieser Umstand hat eine besondere Bedeutung, denn auf diese Weise treten die Gesetze und die Ordnung, die Dievs bestimmt hat, in den Mittelpunkt. Die Gesetze und die Ordnung von Dievs in der Natur sind unabänderlich: „Niedrig, niedrig läuft die Sonne, beinahe [kann ich sie] mit der Hand erreichen. Dievs *dim.*, [das ist] dein Gesetz *dim.*, daß [sie] nicht herabfällt" (33999). Aber ebenso unabänderlich ist das menschliche Leben – es läuft nach einer von Dievs festgelegten Ordnung ab (18173). Daher ist das von Dievs bestimmte Leben tatsächlich das Schicksal des Menschen. So wird es auch in den Texten bezeichnet. Es ist unabänderlich, und der Mensch kann es nicht nach Belieben wandeln. Diese Schicksalhaftigkeit erscheint besonders bei der Geburt, bei Hochzeit und Tod, wo Dievs selbst direkt eingreift, aber aus seiner Funktion der Schicksalsbestimmung erwächst wiederum auch das Verhältnis des Menschen zu Dievs. Dieses ist ambivalent. Der Wille von Dievs wird nicht nur positiv, sondern auch negativ aufgefaßt, denn er bestimmt auf Grund seines souveränen Willens nicht nur ein gutes, sondern auch ein schlechtes Leben. Alle hier genannten Momente – Schöpfung, Schicksalsbestimmung und Ambivalenz – zeigen unmißverständlich, daß Dievs der höheren Götterfamilie angehört.

Neben den hier dargestellten Funktionen von Dievs wird seine Rolle auch in der Begründung des moralischen Lebens sichtbar. In den Texten ist zumeist die Rede von dem Begriff des Guten. Gutes oder das konkrete Wohl sind durch Dievs selbst gesichert. Das wird in den Augenblicken sichtbar, wenn der Mensch in Umstände gekommen ist, durch die sein Leben bedroht oder überhaupt nicht mehr möglich ist. Solche Situationen entstehen, wenn andere Menschen das Leben behindern. Aus solch einer Lage kann man nur

mit Dievs' Hilfe entrinnen, daher wendet man sich im Gebet an ihn: „Gib, Dievs *dim.*, gute Tage, die Leute wünschten nichts Gutes, die Leute wünschten nichts Gutes, die Freier verachteten mich" (8374). Der Begriff des Guten ist indifferent und vieldeutig. Das könnte dazu führen, das Gute für ein abstraktes ethisches Prinzip zu halten. Das ist hier nicht der Fall. Das Gute wird sehr konkret verstanden und außerdem völlig auf einen vom praktischen Leben bestimmten Inhalt bezogen. Es enthält zwei konkrete Dinge: „Gib, Dievs *dim.*, bestimm, Laima *dim.*, mir im Leben *dim.* zweierlei Gutes: ein gutes Rößlein vorzuspannen, eine gesunde Braut *dim.* [heim]zuführen" (11089,3). Manchmal wird noch eine direkte Forderung geäußert, nämlich eine gute Gesundheit. Diese drei Wünsche zeigen nicht nur den konkreten Inhalt des Guten, sondern auch die geistige Welt, in der der Fordernde lebt. Sie reicht nicht weiter als bis zur Sicherung der Existenz. Damit, daß in den Texten die direkte Bitte an Dievs oder Laima[36] bezeugt wird, sie möchten im Leben Wohlergehen sichern sowie ihm einen moralischen Sinn geben, scheint die Frage nach dem Verhältnis zwischen Dievs und den Menschen klar zu sein. Noch mehr: wir hörten bereits vorhin, daß Dievs das Schicksal vorbestimmt. Das bezieht sich auf das ganze Leben. Aber in diesem Fall entsteht ganz von selbst die Frage, ob man überhaupt von einer moralischen Aktivität und Verantwortung des Menschen sprechen kann, wenn seine Möglichkeiten, auf das Schicksal einzuwirken, schon vorher bestimmt sind. Wenn das wirklich so wäre, müßte der Mensch in quietistischer Passivität und hoffnungsloser Resignation verharren[37]. Doch das ist nicht der Fall. Ein typischer Zug im Leben des Bauern ist zu allen Zeiten und an allen Orten die Aktivität mit einer ausgesprochenen Zuversicht in bezug auf seine Arbeit und Erfolge. Nichts zu tun und sich nur in völliger Passivität auf sein Schicksal zu verlassen, ist ihm fremd. Die Probleme finden ihre Lösung in einem gewissen Ausgleich zwischen dem von Dievs bestimmten Schicksal einerseits und dem vom Bauern selbst geführten Leben andererseits. Dievs hat das, was er als Schicksal bestimmte, in einen gewissen Rahmen gesetzt. Aus diesem zu entrinnen ist unmöglich. Doch ist es dem Menschen gegeben, innerhalb dieses Rahmens sein Leben selbst zu gestalten. Mit anderen Worten: im Rahmen der von Dievs gezogenen Grenze kann der Mensch das Gute in seinem Leben selbst verwirklichen. Dieser Rationalismus drückt sich in Lebensklugheit aus: „Wenn die Sorgen da sind, dann ist es besser, nicht zu verzagen, ihnen nicht Gewalt über das Herz zu geben, sondern sie trotzig zu ertragen und innerlich zu überwinden."[38] Die Rolle des Dievs und des Menschen eigene Rolle in dem moralischen Leben bzw. in der Bildung des „guten Lebens" kann nicht nur auf einen von ihnen reduziert werden. Abgesehen davon, daß die totale Situation religiös begründet bzw.

36 Mit dieser Problematik hat sich besonders *Vītols* 1927 1, 390, beschäftigt.
37 Zu dieser Ansicht ist auch *Vītols* 1925 1, 127, gelangt.
38 *Vītols* 1927 1, 403.

von Dievs bestimmt ist, kann jedoch der Mensch selbst in den Grenzen des Möglichen mitwirken.

Schließlich muß gesagt werden, daß die Figur von Dievs sich in der baltischen Religion verhältnismäßig klar abzeichnet und kein Zweifel besteht, daß er zu den höheren Göttern zählt. Sein Einfluß als Schicksalsbestimmer auf das menschliche Leben allgemein, aber besonders in moralischer Hinsicht ist unmißverständlich[39]. Die Forschungsergebnisse zeigen, daß es trotz allem keine sicheren Nachrichten gibt, daß mit ihm etwa ein noch deutlicher ausgeprägter Kult verknüpft gewesen wäre. Rudimentäre Kultelemente kann man in verschiedenen einzelnen, weniger ausgeprägten Merkmalen erblicken. Es kann davon die Rede sein bei der Abgabe eines Versprechens, wobei Dievs angerufen wird (2799,7). Noch öfter sind in den Texten direkte Aussagen über Opfer an Dievs zu finden, zudem in Situationen, die sich schwer in den Zusammenhang mit christlichen Vorstellungen einordnen lassen, z. B. bei Geburten (1096). In den Quellen werden auch Blutopfer bezeugt, nämlich ein geschlachtetes Huhn, wenn man von Dievs Hilfe in der Viehzucht erwartet. Als Kultelemente kann man in den Volkstraditionen auch solche Merkmale ansehen, die davon sprechen, daß man Dievs grüßen müsse, oder auch das Schweigen, das mit der Epiphania von Dievs verbunden ist. Doch müssen wir sagen, daß der Opfergedanke in den Texten zwar bezeugt wird, die Aussagen jedoch so unvollkommen sind, daß man von ihnen, der methodologischen Schwierigkeiten wegen, keine auch nur einigermaßen sichere Schlußfolgerung über die Art der Opfer und ihre Bedeutung im Kult des Dievs ziehen kann. Die hier erwähnten, in Verbindung mit dem Kult des Dievs stehenden Erscheinungen haben uns zuerst zu der Einsicht geführt, daß es schwierig ist, von einem auch nur annähernd entwickelten Kult zu sprechen. Es besteht kein Zweifel daran, daß dieses zum Teil durch die Art der Quellen zu erklären ist. Das ist keine Überraschung, denn für die Himmelsgötter in den verschiedenen Religionen, insbesondere den indoeuropäischen, wird zuweilen ein sehr schwach entwickelter Kult festgestellt[40].

2. *Saule*

Die Etymologie des Wortes *saule* (die Sonne) ist klar. Es gehört zur verhältnismäßig einheitlichen indoeuropäischen Sprachgruppe, als Ableitung von *„sau̯el-, suuel-, su̯el-, sūl-* ‚Sonne', woneben *su̯en-, sun-*, so daß sich *sāu-, sū-*

39 Vgl. den besonderen Abschnitt über Dievs als Bestimmer des moralischen Lebens bei *Biezais* 1961, 216 ff.
40 Es ist eine in der Religionsgeschichte bekannte Erscheinung, daß mit dem Himmelsgott zeitweise kein ausgesprochener Kult verbunden ist, worauf wiederholt hingewiesen wurde.

als *-el* und *-en* als Stammbildungssuffixe ergeben"[41]. Mit demselben Wort wird in der baltischen Religion auch die Sonne als personifizierte weibliche Göttin bezeichnet. Da die Sonne in vielen anderen Sprachen männlichen Geschlechts ist, erhebt sich an dieser Stelle die begründete Frage, ob die baltischen Völker auch hier nicht eine ältere Vorstellungsschicht bewahrt haben, besonders wenn man in Betracht zieht, daß auch die alten Inder ein weibliches Wesen Suryā kennen. Neben einem männlichen Wesen mit derselben Bezeichnung ist auch ein weibliches anzutreffen. Die Frage kann historisch nicht beantwortet werden. Es ist sehr gut möglich, daß die weibliche Form unter dem Einfluß des Mondes entstanden ist, der in der Religion der Balten ein männliches Wesen ist. Das erfordert psychologisch, daß die Sonne als Partnerin weiblich sein muß[42].

Neben der Bezeichnung Sonne ist in den Texten sehr oft die Rede von *saules meita* (Sonnentochter). Diese Wortzusammensetzung läßt an und für sich zwei Deutungsmöglichkeiten zu, abhängig davon, ob man sie als Gen. appellativus oder Gen. possessivus ansieht. Im ersteren Fall wird Saule selbst als Mädchen betrachtet. Eine große Anzahl von Texten bestätigt ihrem Inhalt nach auch, daß unter *saules meita* Saule selbst als Sonnenjungfrau verstanden wird. Am deutlichsten bezeugen das die Texte über die himmlische Hochzeit. Daneben wird Saule auch sehr oft als Mutter bezeichnet (6100,4) oder richtiger, sie erscheint in der Rolle der Mutter (4345, 4383), neben der ihre Töchter genannt werden.

Die Beschreibung von Saules äußerer Gestalt ist verhältnismäßig spärlich. Metaphern, die in Naturerlebnissen wurzeln, charakterisieren ihre Erscheinung. Sie wird als *zeltainīte* (Goldchen) (33969) oder als Weiße bezeichnet. Dasselbe ist über die Schilderungen von Saules Seelenleben zu sagen, das den Erlebnissen des Menschen selbst entspricht. Eine der verbreitetsten Vorstellungen ist die, daß Saule weint (33767, 33783). Das kann verschiedene Gründe haben. Sie weint deshalb, weil ihr „die seidenen Laken verregnet" sind (33872) oder die wollenen Umschlagetücher (33872,1) oder weil ihr ein seidenes Taschentuch verschwunden ist (33997). Ein goldener Gürtel ist ihr ins tiefe Meer gefallen (33820), oder ihr Boot ist untergegangen (33781,1), der Wagen ist verschwunden (33781,2). Sie weint aus Mitleid um die verheiratete Tochter und um die ihr mitgegebene reiche Aussteuer (33782, 33974 u. a). Die Gemütsverfassung von Saule wird auch durch ihre Streitereien hauptsächlich mit Mēness (33909 u. a.) oder auch mit ihren faulen Töchtern und mit den Gottessöhnen (33905) charakterisiert. Saule zürnt in diesen Situationen, und

41 *Walde* 2, 446. Auch *Buck* 54. Über die Etymologie der baltischen *saule* siehe besonders *Specht* 1936, 97; *Fraenkel* 1936, 171, und *Scherer* 45 ff.

42 *Specht* 1939, 54 f: „Die Personifizierung des Mondes hat die Sonne als eine Art ἱερὸς γάμος nach sich gezogen und sie zu einem Femininum gemacht, das im Ger. und Balt.-Slav. noch erhalten ist. Das daneben stehende neutrale Geschlecht zeigt, daß der ganze Vorgang bei der Sonne jünger ist."

bei der Gelegenheit wird sie mit solchen Ausdrücken wie widerhaarig (33905,1) oder sogar blutig (33905,2) belegt. Es scheint, daß hinter all diesen Vorstellungen Naturerlebnisse stehen, die ihren wörtlichen Ausdruck in solchen Metaphern gefunden haben.

Eingehender sind die Mitteilungen über Saules Kleidung. Ihr wichtigstes Kleidungsstück ist das wollene Umschlagetuch. Als Himmelsbewohnerin hat sie deren eine Menge, sogar hundert (34025), und sie können aus Silber oder Gold sein (33937). Um ihre Zugehörigkeit zu den Himmelsgöttern noch mehr zu unterstreichen, wird gesagt, ihre ganze Kleidung sei aus Seide (33791,1 u. a.). Daneben ist am meisten die Rede von ihrem Rock, der aus Seide oder Samt genäht ist (33930 u. a.), was nicht ausschließt, daß er auch grau (32532,6) oder braun (33791,1) sein kann. Die Kleidung wechselt je nach der Situation, in der Saule auftritt. Wenn sie sich in der Familie der Himmelsgötter befindet, dann wird das durch die prächtige und kostbare Kleidung betont, aber wenn sie bei den Bauern erscheint, dann ist sie in graue Stoffe gekleidet. Neben der Kleidung wird auch ihr Schmuck genannt – der Kranz, die Fibel und der Ring. Gewöhnlich wird auch bis ins einzelne beschrieben, wie sie selbst das Material für ihre Kleidung herstellt, wie sie Wolle tockt und Stoff webt. Bei diesen Arbeiten helfen ihr auch ihre Töchter.

Saule wohnt ebenso wie Dievs auf dem Himmelsberg, wo sie ihr Hofgesinde hat. Sie besitzt als echte Hauswirtin ein eigenes Haus, und hie und da werden auch andere Wirtschaftsgebäude erwähnt. Sie selbst wird als Landfrau geschildert mit all den Arbeiten und Pflichten, die eine solche zu verrichten hat. Daher werden in Zusammenhang mit dem Landwirtschaftsbetrieb alle jene Arbeitsgeräte und das Arbeitszubehör genannt, das jede Hauswirtin benötigt. Eines der bezeichnendsten Merkmale ist, daß sie auch eigene Pferde hat[43]. Deren Anzahl ist verschieden (2, 3, 6), ebenso deren Farbe, meistens sind es Falben. In einem Wagen sitzend, fährt Saule mit Pferden über den Himmelsberg. Wenn man bedenkt, daß das Pferd überhaupt in der Religion der indoeuropäischen Völker eine große Rolle spielt und dort als heiliges Tier angesehen wurde oder wird oder damit gleichgestellt oder ihm geopfert wird (Ṛgveda I, 163, 2; VII, 77, 3), könnte man annehmen, daß die in der Religion der Balten bezeugte enge Verbindung zwischen Saule und dem Pferd hier ältere Züge bewahrt. Denselben nahen Zusammenhang mit ähnlichen altindischen Vorstellungen zeigen die Texte, die über Saules Fahren mit dem Wagen berichten. Wenn die anderen Himmelsgötter gewöhnlich über den Himmelsberg reiten, dann fährt Saule mit dem Wagen, welche Vorstellung

43 *Mannhardt* 1875, 93 ff, hat als erster auf den in der Religion der baltischen Völker anzutreffenden, besonders deutlichen Zusammenhang der Saule mit Pferden hingewiesen, der natürlich auch bei Germanen und Slaven bekannt ist; *v. Schröder* 1923 2, 42 ff, hat das später besonders betont.

im Vergleich zu der vom Reiten als die ältere angesehen wird[44]. Saule als himmlische Hauswirtin neben Dievs als himmlischem Hauswirt ist ein besonders ausgeprägtes Merkmal in der baltischen Religion überhaupt. Und ebenso wie zwischen Dievs, dem himmlischen Hauswirt, und dem lettischen Bauern keine genaue Grenze zu ziehen ist, so besteht diese auch nicht zwischen der Hauswirtin im Himmel, Saule, und einer lettischen Bäuerin. Manche Texte sagen das mit klaren Worten. Saule wird hier entweder als Mutter der Bäuerin oder auch als ihre Schwester bezeichnet (6100,6). Zum Abschluß dieser Übersicht über Saules Aussehen, ihre Kleidung und ihre Tätigkeit auf dem Himmelsberg muß man feststellen, daß alle diese Erscheinungen in sehr ausgeprägten und ausdrucksvollen Metaphern wiedergegeben werden. Das zeigt ein weiteres Mal, daß hier in freier Phantasie geformte Poesie sich mit mythischen Lebens- und Weltanschauungen vereinigt, denen echte religiöse Züge nicht fehlen. Deshalb kann man mit Recht sagen, daß Saule zu den ausdrucksvollsten Gestalten der baltischen Götter gehört.

Mit Saules Gang über den Himmelsberg ist die Vorstellung von einem wundersamen Baum eng verknüpft. Diese Bäume sind manchmal auch in Wirklichkeit bekannte Bäume wie Eichen, Linden, Birken u. a. Doch werden sie mit solchen Ausdrücken beschrieben (mit goldenen Blättern), daß sie aus der wirklichen Welt wie in eine andere mythische Welt versetzt erscheinen. Daneben ist auch die Rede von einem mythischen Baum unbestimmten Charakters (33786). Oft wird ferner der Ort genannt, wo dieser Baum wächst, z. B. am Rande des Sonnenweges, hinter dem Berge, im Meer. Wenn auch hier verschiedene bekannte Bäume und ebenso verschiedene bekannte Stellen genannt werden, sind weder der Sonnenbaum noch sein Standort wirklich bekannt. Das wird am deutlichsten dadurch ausgedrückt, daß der Bruder Sänger ihn das ganze Leben lang gesucht habe, darüber alt geworden sei und ihn dennoch nicht gefunden habe (33786). Mit anderen Worten: die aus der konkreten Vorstellungswelt entlehnten Bäume mit ihren Standorten sind nur metaphorische Hinweise auf den mythischen Sonnenbaum und die Stelle, wo er wächst. Mit dem Sonnenbaum ist ferner die Vorstellung verbunden, daß ein runder Gegenstand über ihn hinweggeworfen wird: eine Beere, ein Kiesel, ein Apfel, eine Erbse usw., der durch die Zweige zu Boden fällt, entweder leise oder auch klingend, besonders, wenn es sich um einen Baum handelt, der silberne oder goldene Blätter hat. Die Vorstellung, daß ein runder Gegenstand durch die Zweige des mythischen Baumes auf die Erde rollt, paßt völlig in den Sonnenbaum-Komplex. So wie die in der Natur bekannten Bäume nur symbolische Bedeutung für einen unwirklichen Baum haben, sind auch die runden Gegenstände als solche Substrate anzusehen. So wird es verständlich,

44 In Übereinstimmung mit *Wiesner* 1968, 133, ist das Fahren von Saule bzw. der Götter in Wagen gegenüber dem Reiten als ältere Vorstellung anzusehen.

wenn die Auswahl des Baumes und des runden Gegenstandes nicht so wichtig ist und vom Schöpfer des Textes selbst oder durch die Situation, wie sie es verlangt, bestimmt werden kann. Das bedeutet, daß der Baum und die runden Gegenstände nur symbolische Bedeutung besitzen. Grundlage des Symbols ist die Sonne selbst und der visuelle Eindruck, der entsteht, wenn sie untergeht[45]. In diesen Beschreibungen haben sich typische Eindrücke von Naturerlebnissen vereinigt, die in poetischer Form unter der Sicht und in der Übertragung mythischer Naturerscheinungen ausgedrückt werden. Auf jeden Fall bilden die baltischen Völker hier keine Ausnahme. Ähnliche Vorstellungen sind auch in den Mythen anderer Völker anzutreffen, wenn auch vielleicht nicht so umfassend und ausgeprägt, denen die Forscher dennoch wiederholt ihre Aufmerksamkeit zugewandt haben[46].

Ferner ist Saule in der baltischen Tradition mit dem Meer verbunden. Sehr verbreitet ist die Vorstellung, daß sich das Meer im Westen befindet. Abends versinkt Saule in ihm, bis schließlich nur noch die Haare oder der Kranz zu sehen sind. Vielfach ist auch davon die Rede, daß Saule im Meer ertrinkt. Daher ist die Ansicht am weitesten verbreitet, daß sie abends ans Meer kommt, dort ihr Boot findet, in welches sie einsteigt, und ihren nächtlichen Weg fortsetzt. Dieser ist unsichtbar. Aber sie kehrt am Morgen mit dem Boot zurück und wird im Osten sichtbar. Dort verläßt sie ihr Boot und wirft die Ruder hinein. Solch eine Vorstellung enthüllt auch ein Merkmal des alten baltischen Weltbildes. Dieses nimmt an, daß die Erde vom Weltenmeer umgeben ist[47].

Was im vorhergehenden über die personifizierte Sonne und deren Tätigkeit mitgeteilt wurde, zeigt, daß sie in den Rahmen poetisch-mythischer Vorstellungen gehört. Die Hauptfrage jedoch ist, ob Saule in der Religion der Balten eine tiefere Bedeutung hat und eine größere Rolle spielt. Mit anderen Worten: ist mit Saule ein Kult verbunden? Bei diesen typisch bäuerlichen Völkern sind Spuren eines Kultes der Saule nur in der Förderung der Fruchtbarkeit bzw. in der Hebung des Wohlstandes überhaupt zu suchen. Gerade so, wie man es erwarten kann, bestätigen auch die Quellen die große Rolle der Sonne im Fruchtbarkeitskult. Ihre Tätigkeit zur Förderung der Fruchtbarkeit wird durch besondere symbolische, oft ambivalente Arbeiten ausgedrückt. Die üblichste Handlung zur Förderung der Fruchtbarkeit besteht darin, daß Saule über ein Kornfeld geht (32542). Sie überschreitet gewöhnlich das Roggenfeld, mit einem Rock bekleidet. Das hat in diesem Fall eine besondere Bedeutung. Denn gerade das Herablassen oder Ausbreiten des Rockes über das Roggenfeld ist es, was sein Wachstum sichert. Ein Text spricht davon, daß Saule beim

45 Das hat bereits ganz richtig *Adamovičs* 1938, 27, festgestellt.
46 Diese Vorstellungen wurden besonders von *Danthine, Hélène*, 163 ff, dargestellt; vgl. auch *James* 66 ff und *Lurker* 15 ff.
47 Die Diskussionen über das baltische Weltbild waren lebhaft, wenn auch nicht einmütig. Vgl. *Straubergs* 1937, 169 f; 1953, 153 ff; *Adamovičs* 1938, 4 f; *Zicāns* 1935, 182; *Balys* 1966, 11 ff.

Herablassen ihres Rockes „eine Roggenähre abbrach". Auch hier zeigt sich der bereits früher erwähnte Gegensatz zur Wirklichkeit des Lebens. Es widerspricht dem rationalen Sachverstand des Bauern und seiner Auffassung, daß man beim Überschreiten eines Kornfeldes keinen Schaden anrichten könnte. Die natürlichen Folgen eines solchen Ganges sind abgebrochene Ähren. Aber auch dann, wenn ein göttliches Wesen über das Feld geht, ist es logisch, daß dieses ebenfalls Ähren abbrechen muß. Daher findet sich daneben auch eine andere Aussage, die dazu auffordert, den Rock hochzuheben, gerade mit der Begründung, um keine Ähren abzubrechen. Wenn sie aber dennoch abgebrochen werden, so folgert der Bauer, müssen an ihrer Stelle auf einem Halm zwei Ähren wachsen[48]. Saule, die das Wachstum der Felder fördert, erfüllt eine ihrer wichtigsten göttlichen Funktionen. Als Förderin der Fruchtbarkeit der Felder wird sie in weiterer Folgerung überhaupt als Brotgeberin angesehen. Soweit ich weiß, wird nur in der lettischen Tradition das Brot als „Sonnenbrot" bezeichnet (2977). Es ist verständlich, daß die Sonne in dem undifferenzierten bäuerlichen Kulturkreis von einer besonderen Fördererin der Fruchtbarkeit ohne nennenswerte Schwierigkeiten leicht allgemein zur Fördererin des Wohlstandes in zweiter Linie werden konnte, und in neuester Zeit wird sie im Volksglauben sogar als Geldgeberin erwähnt.

Zu den Formen des Kults der Saule gehört das Fest der Sommersonnenwende, das unter dem Einfluß christlicher Traditionen Johanni genannt wurde[49]. Daß es eines der wichtigsten Feste war, zeigt schon allein die Tatsache, daß sich darüber das umfangreichste Folklorematerial, mehrere tausend Volkslieder, erhalten hat. Johanni wird auch in anderen historischen Quellen unmißverständlich als besonders hervorragendes baltisches Fest bezeugt. Es war ein typisches Fest eines Fruchtbarkeitskults. Im folgenden wollen wir nur bei einigen charakteristischen Kennzeichen dieses Festes verweilen[50]. Die

48 Die Doppelähre – *jumis* – ist ein verbreitetes Fruchtbarkeitssymbol, das eine besondere Bedeutung in der baltischen Religion hatte. Doch sind darüber bis jetzt nur gelegentliche Forschungen zugänglich. Vgl. *Adamovičs* 1938a, 134 ff.

49 Der alte Name war ein anderer. In neuester Zeit wurde die Bezeichnung *Saulgrieži* eingeführt, wenn auch das Wort selbst alt ist. So schon *Lange* 2, 269: „Saules Greeschi tte, jeb Wehrsumi, die Sonnen-Wende." Im ältesten Wörterbuch der lettischen Sprache findet sich auch noch ein anderes Synonym – *Saules-währssums* (vgl. *Mancelius* 1638). Es besteht keinerlei Grund, den lettischen Namen Jānis mit dem römischen Janus zu verbinden, wie dies manchmal geschieht (vgl. *Brastiņš* 1929, 64).

50 Hier ist besonders zu beachten, daß nicht nur der Name Saule durch den Johannes (Jānis) der christlichen Tradition ersetzt wurde, sondern daß auch einzelne Momente des Festes eine christliche Motivierung erhalten haben. Bisher fehlen ernstlichere Forschungen über dieses alte Fest der Saule, obwohl das Interesse daran seit dem vorigen Jahrhundert lebendig ist. Es gibt größtenteils nur Beschreibungen, z. B. LD 5, 12–18; DLE 1894, 67 ff; *Senkeviča, Biruta*, 126 ff. *Bielenstein* 1882, 634 ff, bietet eine kurze, aber ausgezeichnete Beschreibung einiger Momente des Festes von einem gelehrten Augenzeugen. Es gibt auch viele Übersichten, die nur

Meinungen über die Bedeutung des Schmückens von Haus, Mensch und Vieh mit Maien gehen auseinander. Die Anhänger eines gewöhnlichen Rationalismus sehen darin nur einen allgemeinen Ausdruck der Freude in den Momenten der Arbeitsunterbrechung. Daß eine solche Erklärung dieser Erscheinungen einseitig ist, geht schon allein daraus hervor, daß zum Schmücken nur gewisse Kräuter und Blumen oder Zweige von bestimmten Laubbäumen gewählt werden. Man muß annehmen, daß diese Traditionen in älteren Vorstellungen wurzeln[51]. Zu dieser Meinung führt in etwa auch das zweite Kennzeichen, nämlich das festliche Mahl[52]. Das Gastmahl wird gewöhnlich bei anbrechender Dunkelheit beim Johannifeuer ausgerichtet. Mehrere Anzeichen deuten darauf hin, daß man es hier mit einem ursprünglich sakralen Mahl zu tun hat. Für die Zubereitung der Mahlzeit sind der Hauswirt und die Hauswirtin verantwortlich. Von der Reichhaltigkeit des Gastmahls hängt der ganze Wohlstand des Gehöfts ab. Die zum Gastmahl genommenen Nahrungsmittel sind nicht zufällig ausgesucht. Wichtigste Bestandteile des Mahles sind Käse und mit Honig zubereitetes Bier (32309 u. a.)[53]. Daß dieses Mahl auch einen rituellen Charakter hatte, wird durch die Form des verwendeten Käses und durch die Art seiner Verteilung unter die Teilnehmer besonders deutlich. Dasselbe gilt auch für den Genuß des Bieres. Das Mahl findet gewöhnlich bei offenem Feuer statt. Die Forscher haben sich nicht nur über die weite Verbreitung dieser Tradition, sondern auch über ihr Alter mehrfach geäußert[54]. In der lettischen Tradition

den Inhalt der Volkstradition erzählen, so *Līdeks* 64 ff, oder rein spekulative Vermutungen, so *Bruņenieks* 1928; *Jansons* 1926 u. a.

51 Die älteste Form des Festes und seine Motivierung ist mit einer Hirtenkultur verbunden worden, wie wir bei *Bielenstein* 1874, 46, lesen: „Dieselbe [Johannisfeier] ist ursprünglich die eines Hirtenfestes. Die ältesten Bräuche fallen in das Gebiet des Zaubers zum Schutz der Heerden und zu Erzielung reichren Ertrages von den Heerden." Sicher ist diese einseitige Behauptung nicht genügend begründet, denn das umfangreiche Material zeigt, daß die Festbräuche sich vielmehr allgemein auf die Fruchtbarkeit der Felder und die Sicherung des Wohlergehens bezogen.

52 *v. Schröder* 1923 2, 381 f: „Beim Johannisfest der Letten spielt das Traktament eine wichtige Rolle, das von der Gesindewirtin den Nachts vom Kräuterlesen heimkehrenden Hausgenossen gespendet wird. Es besteht aus gekäster Milch, Butter und namentlich aus frischem Quarkkäse, also dem Ertrage der Herde, und bringt dafür wiederum der Herde Segen [...]. Offenbar hatte der Käse wenigstens früher diese neuneckige Gestalt, und wir erinnern uns daran, daß die Zahl Neun bei den europäischen Völkern, im Aberglauben und dgl. oft als bedeutungsvolle heilige Zahl auftritt." Vgl. auch *Šmits* 1926, 90 f; *Bruņenieks* 24 ff; *Līdeks* 66 f.

53 „Der Wirt kümmerte sich auch beizeiten um Hopfen, braute Bier einige Tage vor Johanni, damit das Bier abgelagert sei, schäumend und wohlschmeckend. Wenn er Bienen hatte, fügte er auch Honig hinzu, dann wurde es besonders süß und schmackhaft. Auch die Frauen tranken Bier. Die jungen Mädchen schämten sich sonst zu trinken, aber zu Johanni tranken sie" (*Senkeviča, Biruta*, 127).

54 *Fehrle* 160: „Sonnwendfeuer und den damit verbundenen Volksglauben gibt es in beachtenswerter Übereinstimmung in ganz Europa und bei Nachbarvölkern wie Slaven und den Arabern in Nordafrika. Bis zu Kleinigkeiten stimmt das Brauchtum überein von Skandinavien bis Spanien, Italien und Griechenland, in Irland,

haben sich Aussagen erhalten, daß dieses Feuer eine sakrale Bedeutung habe. Bei der Entzündung dieses Feuers werden zuerst Gottheiten erwähnt, später, in der christlichen Tradition, tritt als Substitut Jānis (Johannes) an die Stelle von Saule. Diesem Feuer wird eine besondere Kraft zugeschrieben (33891). Wieweit diese Tradition des Abbrennens eines Feuers mit der Sommersonnenwende und direkt mit der Sonne in Verbindung zu bringen ist, wie das früher von der Forschung behauptet wurde, läßt sich aus dem Material der lettischen Tradition nicht bestimmen. Zu diesen Kennzeichen tritt als charakteristisches Merkmal das Tanzen. Die in heutiger Zeit üblichen Spiele und das Springen über das Feuer sind sekundäre Erscheinungen. Es scheint, daß ursprünglich ein Tanzen ums Feuer stattgefunden hat. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß das Entzünden des Feuers als Tätigkeit der Gottheit angesehen wurde, wenn es auch praktisch gewöhnlich vom Hauswirt als Substitut vorgenommen wurde. Dieser sakrale Zusammenhang wird noch klarer ausgesprochen und dokumentiert, wenn davon die Rede ist, daß sich unter den ums Feuer Tanzenden, wenn auch unsichtbar, die Gottheit selbst befindet (32918 u. a.). Das Tanzen der Gottheit auf diesem Fest des Fruchtbarkeitskults ist in weiterem Zusammenhang mit dem in letzter Zeit mehrfach erörterten Problem des Tanzens der Sonne in Verbindung zu bringen[55].

Das Sommersonnenwendefest bezeugt mit solchen Merkmalen wie dem Feuerabbrennen, einem sakralen Gastmahl und dem Tanzen deutlich die zentrale Stellung des Sonnenkultes in der Religion der baltischen Völker[56].

3. *Mēness*

Ebenso wie die Sonne sind auch die anderen Himmelskörper, in diesem Falle der Mond, als personifizierte göttliche Wesen bekannt. In allen baltischen Sprachen tritt ein und dasselbe Wort zur Bezeichnung des Mondes auf: „apr. *menins*, lit. *mēnuo* (mėnùlis), lett. *mēness*, das mit ind. *mēnōt*, Gen. *mēneses*, in Verbindung zu bringen ist, woraus *mēnes-*, *mēns-*, *mēs-* folgen, mit ‚Monat' und ‚Mond' wohl als personifizierte ‚Zeitmessung' zu *mē-* ‚messen'"[57]. In der lettischen Sprache hat sich in diesem Fall auch eine ältere, undifferenzierte Bedeutung des Wortes *mēness* zur Bezeichnung sowohl von Mond als auch Monat erhalten[58].

Frankreich wie in Osteuropa. Diese Gleichheit bis zu Einzelheiten zeigt, daß die Sonnwendfeuer auf gemeinsames Brauchtum der europäischen Völker zurückgehen, das teilweise in die Zeit indoeuropäischer Gemeinschaft zurückführt."

55 Vgl. *Edsman* 17 ff; auch *Šmits* 1926, 89.

56 Nach der Ansicht von *Šmits* 1926, 90, und *Adamovičs* 1937, 93, steht das Fest im Mittelpunkt der baltischen Religion.

57 *Pokorny* 1, 731. Vgl. auch *Walde* 1930 2, 271 f; *Berneker* 2, 51; *Brugmann* 2, 1, 526. Dagegen nimmt *Brandenstein* 11 f **mēnes-* als Ausgangsstufe an. Aber *Specht* 1944, 290, erkennt, daß diese Bildung „ihrer Bedeutung nach zu den ältesten Begriffen und Vorstellungen, die überhaupt dem ing. [= idg.] Menschen bekannt waren, [gehörte]". Vgl. auch aaO 344 ff.

Das Folklorematerial weist eine Erscheinung auf, die besondere Aufmerksamkeit erfordert. Neben der männlichen Form *mēness* mit verschiedenen Diminutiven wie *mēnestiņš*, *mēnesnītis* u. a. sind auch weibliche diminutive Formen wie *mēnestiņa*, *mēnesnīte* u. a. anzutreffen. Diese Formen weiblichen Geschlechts sind auch in verschiedenen Wörterbüchern (J. Lange) vorhanden. Damit entsteht die Frage, wie diese Erscheinung zu erklären sei. Sie verdient um so mehr Aufmerksamkeit, als in anderen Sprachen zur Bezeichnung des Mondes Wörter weiblichen Geschlechts benutzt werden. Wenn man die Texte mit der weiblichen Endung überprüft, zeigt es sich jedoch, daß es sich gewöhnlich um Dialektformen handelt, die in die Texte vielfach unter dem Einfluß einer fremden, hier einer slavischen, Sprache Eingang gefunden haben. Zum Teil wurden solche Formen, besonders bei gedichteten Texten, wegen des Versmaßes eingeführt. Es gibt daher keinen Grund, in diesen sporadisch auftretenden Texten und in den darin vorkommenden weiblichen Endungen für Mēness eine Begründung für die Ansicht zu suchen, daß der Mond in älteren Vorstellungen weiblichen Geschlechts gewesen sei.

Mēness gehört als männliches Wesen völlig in die Familie der Himmelsgötter, sowohl hinsichtlich der Beschreibung seiner äußeren Gestalt als auch mit seinem Zubehör und seinen Funktionen. Doch sind seine Beziehungen zu den übrigen Himmelsgöttern unterschiedlicher Art. Am engsten verbunden ist er mit der Sonne, sowohl in positivem als auch in negativem Sinne. Die Verwandtschaft des Mēness mit den anderen himmlischen Wesen sowie seine familiären Verhältnisse überhaupt sind nicht vollständig entwickelt. Mehrere Texte sprechen jedoch von einem oder mehreren Söhnen des Mēness (22049, 33837, 33803 u. a.). Bei manchen Texten dieser Art ist es schwer zu sagen, ob die Bezeichnung Mondessohn sich nicht auf Mēness selbst im Sinne eines Gen. appellativus bezieht. Mēness besitzt ebenso wie Dievs und Saule ein eigenes Haus. Und als Eigentümer seines Hauses hat er auch seine Diener (33803,1), als welche in manchen Fällen der Morgen- und Abendstern festgestellt werden (33893,3). Vielleicht ist die bezeichnendste Vorstellung die von Mēness mit seinen Pferden (33803, 33898 u. a.). Und das ist verständlich, denn auch er muß über den Himmelsberg fahren (33853, 31738). Nur selten wird er in der Rolle eines Reiters erwähnt[59]. Als Mēness' Pferde werden der Morgen- und der Abendstern bezeichnet. Aber wenn man sich den Himmel als ein Meer vorstellt, so fährt Mēness selbstverständlich, ebenso wie Saule, auch im Boot (33849). Der größte Teil der Texte führt nicht im einzelnen aus, wie Mēness sich über den Himmelsberg bewegt, sondern stellt nur die Tatsache als solche

58 *Frisk* 285 f gibt eine psychologische Motivierung der späteren Differenzierung an.

59 Siehe oben die Anmerkung 44.

fest (4395, 32004,1 u. a.). Man erfährt, daß Mēness auch die Sterne zählt. Alle diese Aussagen in den Texten charakterisieren und zeigen die Naturerlebnisse des Menschen und seine Gedanken über den Ablauf der Ordnung in der Natur, eingekleidet in dichterische Formen. Mēness als personifiziertes Wesen jedoch hat das Bestreben, aus der Welt poetischer Vorstellungen auch in das religiöse Leben einzudringen.

In den Religionen anderer Völker ist Mēness in verschiedener Weise mit dem Wasser und der Fruchtbarkeit verbunden. In den Quellen der baltischen Völker kommt dieser Zug zwar auch vor[60], jedoch ist er nicht weiter ausgebildet.

Statt dessen prägt Mēness sich mit einem anderen Wesenszug ein, der in den Religionen der anderen Völker sehr selten ist, hier aber besonders betont wird, nämlich mit seiner Beziehung zum Kriege, was darauf schließen läßt, daß Mēness ein alter baltischer Kriegsgott gewesen ist. Mēness wird als Beschützer der Krieger bezeichnet oder sogar in einer größeren Textgruppe selbst als Krieger erwähnt (31929,3; 32004,1; 33833 u. a.). Er hat seine Kriegstruppen. Gewöhnlich werden so die Sterne mit einer Metapher bezeichnet. Auch hier tritt die mehrfach erwähnte Erscheinung auf, daß die Grenze zwischen der realen und mythischen Welt unklar bleibt. Gewöhnlich nimmt Mēness neben den Kriegern mit seinen großen Kriegstruppen an den Kämpfen teil, um auf diese Weise den Sieg zu sichern. In den Religionen der anderen Völker wird der Mond oft in die Schar der Förderer der Fruchtbarkeit eingereiht. In der baltischen Religion ist er jedoch in diesen Funktionen nicht bekannt. Solche Zusammenhänge lassen sich einzig in einigen magischen Vorkommnissen und Texten finden, aber sie weisen keineswegs auf eine ursprüngliche religiöse Rolle hin, ebenso wie die in den magischen Texten vorkommenden christlichen Feste in jene erst sekundär Eingang gefunden haben.

Hier ist auch auf die Frage nach einem Kult des Mēness zu antworten. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß der Kult der Himmelsgötter überhaupt nicht vollständig entwickelt ist. Das bezieht sich besonders auf Mēness. Es scheint auch, daß ein solcher Kult unter dem Einfluß der Christianisierung einem schnelleren Verfall ausgesetzt war. Unmißverständlich ist jedoch das Zeugnis vieler Texte, daß man sich an Mēness mit direkten Bitten wendet (4265, 4266). Dagegen gibt es in den Texten keine Anhaltspunkte, daß Mēness irgendwelche Opfer dargebracht worden sind.

Es wurden Meinungen geäußert, ob der Kult des Mēness nicht doch älter sei als der Kult der Saule. Die Diskussionen darüber waren lebhaft[61], doch

60 Vgl. WM 2, 427.
61 Die Diskussion darüber, ob der Kult der Saule oder der des Mēness älter sei, ist manchmal sehr scharf gewesen. So wurde allein von den Vertretern der sog. Mondmythologie sehr radikal behauptet: „Ich bestreite, daß es Sonnen m y t h e n gebe. Die Mythen, oder richtiger, einzelne ihrer Gestalten, sind zwar auf die Sonne

kann die Frage historisch nicht beantwortet werden. Unsere Untersuchung zeigt, daß die Nachrichten über den Kult der Saule in der baltischen Religion vollständiger sind. Der Kult der Saule hat jedenfalls, wie die zugänglichen Quellen zeigen, die zentralere Bedeutung[62]. Es ist auch nicht möglich, sich mit Sicherheit darüber zu äußern, ob diese Erscheinung mit den indoeuropäischen Völkern in Zusammenhang gebracht werden kann[63].

4. Pērkons

Alle drei baltischen Sprachen besitzen ein gemeinsams Wort zur Bezeichnung des Donners: apr. *percunis*[64], lit. *perkūnas*[65], lett. *pērkons*[66]. Daneben finden sich auch manche Worte mit älteren Formen, z. B. *pērkonis*, während jedoch im Material am häufigsten die diminutiven Formen vorkommen: *pērkonītis* (33702), *pērkoniņš* (33706). Über die Etymologie des Wortes besteht unter den Sprachwissenschaftlern keine Einigkeit, und eine lebhafte Diskussion findet selbst in letzter Zeit statt[67]. Ausgehend von verschiedenen etymologisch-semantischen Überlegungen werden mehrere Gesichtspunkte über das Wesen des Gottes Pērkons ins Feld geführt. Manche sehen ihn als ausgesprochenen Himmelsgott Pērkons (Donner) an (K. Mīlenbachs, O. Wiedemann). Andere halten ihn für den personifizierten Gott der Eiche (H. Hirt, W. Porzig, F. Specht). Einige erblicken in ihm einen Berggott (R. Much, T. Karsten, V. Ivanov). Diese verschiedenen Ansichten bestätigen nur, daß eine etymologische und semantische Wortanalyse keine genügende Grundlage bietet, um etwas Sicheres über das Wesen, die Eigenheiten und die Funktionen einer Gottheit

bezogen worden, die Erzählungen aber wurden dabei den Sonnenschicksalen n i c h t angepaßt: sie b l i e b e n Mondmythen und sind auch als solche zur Welt gekommen" (*Hüsing* VII). Ähnlich *Schultz* 6 f. Darauf antwortete ebenso scharf *Much* 240 ff. Vgl. auch *Nilsson* 1925, 140 ff, der eine vernichtende Rezension über *Schultz'* Arbeit schrieb.
62 Eine ähnliche Lage spiegelt die Diskussion über den Mond- und Sonnenkult im alten Indien wider. So schon *Keith* 123: „The moon by its waxing and waning doubtless was of great importance in fixing times of offering, but in India at least it is difficult to see how fundamental importance could be attached to this figure in comparison with the vital energy of the sun." Vgl. auch *Gonda* 1960 1, 66 ff, mit Hinweis auf andere Ansichten. Doch hat *Dikshitar* 175 das Alter des Mondkults in Indien unterstrichen: „An endeavour is made here to show that the lunar cult was as old as the solar cult and the moon enjoyed an independent status like any other deity of the Vedic pantheon."
63 Vgl. *Keith* 123.
64 Vgl. *Endzelīns* 1943, 224.
65 Über dieses Wort in den litauischen Geschichtsdokumenten bei *Grienberger* 11 ff und *Skardžius* 314.
66 Vgl. ME 3, 209.
67 Einen guten historischen Überblick darüber bieten *Feist* 137 ff und *de Vries* 1961, 126.

auszusagen[68]. Jedoch haben die Diskussionen über die Etymologie des Namens wenigstens eines geklärt, nämlich daß der in verschiedenen indoeuropäischen Sprachen vorkommende Name Donnergott zur Bezeichnung von Pērkons aus einer alten indoeuropäischen Wurzel abgeleitet ist und es deshalb keinen Grund gibt zu meinen, ein zu dieser Gruppe gehöriges Volk habe von einem anderen die Vorstellung von diesem Gott entlehnt, wie das vielfach behauptet wird (H. Ljungberg u. a.)[69].

Berichte über den baltischen Gott Pērkons sind bereits in den ältesten Quellen enthalten. Über den litauischen Gott Pērkons werden diese Nachrichten durch die russische Beilage zur Chronographie des Johannes Malalas vermittelt[70]. Eingehend sind auch die Mitteilungen, die die Livländische Reimchronik von 1290 macht: „zu Swurben vûren sie ubir sê, daz ist genant Ôsterhap, als ez Perkune ir apgot gap daz nimmer sô hast gevnôs.“[71]

Nachrichten über Pērkons finden sich auch bei den alten Prußen, wie das Peter von Dusburg um das Jahr 1326 bezeugt[72], jedoch gehen die Mitteilungen über die Letten auf die Rigaer Provinzialsynode vom Jahre 1428 zurück, wo wir in den angenommenen „Statuta provincialia“ lesen: „Nonnulli tamen rustici et incole in provincia nostra Lyvonie non reliquias fidelium defunctorum venerando, sed, quod detestabilius et, in gravissimam Dei offensam adeo inherent supersticiose ydolatrie ex demonum subtilitate adjuvante, quod, fiducia creatoris et sanctorum suffragiis penitus derelictis, a naturalibus effectibus et vilioribus creaturis, scilicet a tonitruo, quod deum suum appellant, a serpentibus, vermibus et arboribus, in quibus confidunt [...].“[73] Mit Rücksicht darauf, daß die Rigaer Provinzialsynode die örtlichen Verhältnisse gut kannte, darf man daher dieses Dokument als sichere Quelle ansehen. Die versammelten Geistlichen betrachteten die Lage als sehr ernst und nahmen daher einen Beschluß an, energisch dagegen zu kämpfen, ohne die Anwendung administrativer Gewalt auszuschließen. Mit dem Zeugnis dieses Dokumentes ist nicht nur das Bestehen eines Pērkons-Kultes bezeugt, sondern auch seine Verbreitung, und das noch zu so später Zeit, im 15. Jh. Dieser Kampf gegen den Pērkons-Kult war nicht erfolgreich, denn noch im Jahre 1734 lesen wir in den Annalen des Jesuiten-Kollegs in Daugavpils: „A cultu (feste S. Joannis Baptistae secundum vetus Kalendarium) tonitrui, Lotavice dicti, Swats parkauns, cui putabant inesse animam offerebant que in medio, areae vas cerevisiae, explicata illis natura tonitrui, revocati circiter.“[74] Die Berichte dieser Chroniken und historischen Quellen bezeugen die Tatsache, daß der Pērkons-Kult sich noch bis ins 18. Jh. zäh gehalten hat, aber sie bieten keine vollständigeren Nachrichten über die Gestalt Pērkons' und seine Stellung in der baltischen Religion. Solches ergänzendes Material ist jedoch reichlich in der Folklore der baltischen Völker enthalten.

Pērkons wird in dem Folklorematerial auch mit mehreren anderen Namen bezeichnet, so als Pērkonsvater, Alter Vater, der Alte, der Donnerer, der Himmelsschmied u. a. Diese Bezeichnungen sind mit Pērkons als Himmelserscheinung verbunden. Die verbreitetste Vorstellung ist jedoch die, daß es sich um einen älteren Mann und ein Familienoberhaupt handelt. Über ihn als Familienoberhaupt gibt es die zahlreichsten Aussagen. Nur die Vorstellung von Pērkons als Himmelsschmied kann sich an Fülle mit ihnen messen.

Es ist überflüssig zu bemerken, daß Pērkons ebenso wie alle Himmelsgötter ein sehr enges Verhältnis zu Pferden hat; in den Quellen gibt es darüber umfangreiche und eingehende Beschreibungen. Von Pērkons' Attributen verdient seine Kampfwaffe die meiste Aufmerksamkeit. In den baltischen Texten ist die Rede von Pērkons' Kugel[75]. Diese Vorstellung ist keineswegs nur für die baltischen Völker typisch[76]. Gewöhnlich haben Götter dieser Art bei anderen Völkern als Waffe das von der Steinzeit her bekannte Arbeitsgerät oder

68 Das hat auch *Schröder* 1951, 33, als richtig eingesehen: „Man hat sich bis heute immer wieder blenden und verlocken lassen von der an sich gewiß höchst auffälligen Ähnlichkeit des Namens der germanischen Götter mit dem des altlitauischen Donnergottes *Perkūnas* (vgl. lit. *perkúnas* ‚Donner‘, *perkúnija* ‚Gewitter‘, lett. *pèrkuons, pērkuon(i)s*, altpreuß. *percunis* ‚Donner‘), man hat hierzu des weiteren den slavischen Gott *Perunŭ* gelegentlich herangezogen, wohl auch trotz lautlicher Schwierigkeiten den vedischen Gott des Gewitters *Parjányas*, vor allem auch an Verknüpfung mit lat. *quercus* (aus **perquos*) ‚Eiche‘, sowie mit got. *fairguni*, ‚Berg‘ ‚Gebirge‘, ags. *firgen-*, ‚Berg-‘ usw. usf. gedacht. Diese ganzen Kombinationen sind gewiß sehr bestechend, aber bei näherem Zusehen erheben sich doch gewichtige Bedenken, die hier nicht im einzelnen alle erörtert werden sollen. Zunächst bestehen mancherlei lautliche Schwierigkeiten, und sodann fragt sich, von welcher Grundbedeutung wir für den Gottesnamen auszugehen haben: war er ein ‚Donner- und Gewittergott‘, ein ‚Eichengott‘ oder ein ‚Berggott‘?“ Vgl. auch *Wiedemann* 13 und *Šmits* 1932, 302.

69 Unwissenheit vermischt sich mit nationaler Romantik in den Worten *Ljungbergs* 41: „Perun är som gud inte känd utanför krönikorna, och spår av Perunkult fattas. Med all sannolikhet är Perun-Tor en skapelse av den nordiska anden“ (vgl. aaO 40). Es scheint, daß *Ljungberg* diesen Gedanken unkritisch von *Karsten* übernommen hat oder auch von dem noch radikaleren *Brückner* 17: „Es gibt somit keine sprachliche Vermittlung zwischen *perun* und Perkūnas, beide Namen: der Schläger und Eichler, berühren sich nur sachlich; es gibt keine lituslavische Gottheit – die Mythologien beider Völker gehen völlig auseinander, berühren sich in keinem Punkte.“ Diese offensichtlich unbegründete Behauptung hat schon seinerzeit, im Jahre 1871, *Batyr* 446 zurückgewiesen. Auf Grund einer umfangreichen Materialanalyse wurde sie erneut nochmals verworfen von *Filipovič* 1948, 80, und 1954, 181, sowie von *Skardžius* 313. Vgl. auch *Pettazzoni* 351 und *Pisani* 1962, 817 f.

70 Textauszüge und quellenkritische Überprüfung bei *Mannhardt* 1936, 36 ff. Daselbst auch weitere Texte betreffend den lit. Perkúnas.

71 Reimchronik 1434–1439.

72 Vgl. *Mannhardt* 1936, 87.

73 UB 7, Nr. 690, auch *Mannhardt* 1936, 156.

74 Fontes 1, 400; vgl. auch aaO 253.

75 Die Beschreibung der Donnerkugel ist bei *Kurtz, Edith*, 1, 120 und 2, 25 zu lesen. Vgl. auch *Zicāns* 1938, 191.

76 Vgl. HDA 2, Donnerkeil, 327 ff, besonders auch *Grimm* 2, 1021 f; *Helm* 1, 187 (mit Abb.).

eine Kampfwaffe, nämlich ein Steinbeil oder einen Hammer. Daneben finden sich in den Volkstraditionen auch Vorstellungen von kleineren runden Steinen als Kampfwaffe Pērkons'[77], denen eine große magische Kraft nachgesagt wird[78].

Auch Pērkons hat, wie andere Himmelsgötter, eine Familie. Am häufigsten ist die Rede von Söhnen, deren Anzahl unbestimmt ist. Daneben werden auch Pērkons' Brüder erwähnt. Diese unterscheiden sich in ihren Funktionen in nichts von den Söhnen, und es scheint, als ob es sich nur um dichterische Ausdrucksweisen handelt. Im Unterschied zu den anderen männlichen Himmelsgottheiten werden nur Pērkons Töchter zugestanden. Diese sind in der Familie Pērkons' gewöhnlich mit solchen Arbeiten beschäftigt, wie sie auch im menschlichen Leben üblicherweise von weiblichen Wesen verrichtet werden. Man kann sagen, daß Pērkons' Familie vollständiger dargestellt wird als bei den anderen Göttern. Alle diese Wesen bleiben jedoch im Rahmen einer mythischen Weltschau ohne besondere religiöse Funktionen oder einen Kult.

Das Wesen von Pērkons zu bestimmen ist sehr schwierig, da in ihm mehrere, sogar widersprüchliche Züge vereinigt sind. Bei den Litauern ist eine bekannte Vorstellung die vom Himmelsschmied, der, in Übereinstimmung mit der erwähnten Chronik des Malalas, die Sonne geschmiedet hat[79]. Ferner bemerken wir eine positive Einstellung gegenüber Pērkons als Förderer der Fruchtbarkeit. Er wird in Situationen angerufen, die ihn in moralischer Hinsicht als Richter zeigen. Die interessanteste aller dieser Vorstellungen ist die von Pērkons als Schmied der Sonne, der an den griechischen Gott Hephaistos erinnert und dem Typ nach zur selben Göttergruppe gehört. Dieser Wesenszug verhilft auch besser als die etymologischen Deutungen dazu, die Stellung Pērkons' in der indoeuropäischen Götterfamilie zu erkennen.

Pērkons' Eigenschaft als Fruchtbarkeitsgott enthüllt sich vollkommen in dem ihm gewidmeten kultischen Gastmahl[80]. Beschreibungen ähnlicher europäischer Traditionen wie die mit dem Donnergott verknüpften Gastmahle gibt es ganz selten. Die in der baltischen Religion vorhandene Überlieferung eines solchen Mahles scheint die umfangreichste und vollständigste zu sein. Gewöhnlich wird im Herbst nach der Einbringung der Ernte für Pērkons ein Gastmahl ausgerichtet: „Was wollen wir Pērkons geben für das Grollen im Sommer? Eine Last Roggen, eine Last Gerste, ein halbes Schiffspfund Hopfen" (28818). Ähnliche Texte kommen in größerer Zahl vor. Wenn dieser Text auch durch

77 *de Vries* 1956 2, 125, weist richtig nach, daß er sie „als die vom Donnergott aus dem Himmel herabgeschleuderten Waffen betrachtet". Diese Ansicht bezeugen auch die Glaubensvorstellungen der baltischen Völker (T 23337).

78 Solch eine magische Kraft wird wiederholt in vielen Folkloretexten verzeichnet (34149, T 23338 u. a.).

79 Der Originaltext ist bei *Volteris* 637 f abgedruckt, und *Mannhardt* 1936, 57 f, bietet ihn zusammen mit der deutschen Übersetzung.

80 Darüber siehe eine größere Abhandlung bei *Biezais* 1964, 37 ff.

seine Ausdrucksweise begrenzt ist, enthüllt er doch mehrere bezeichnende Merkmale: Erstens, daß Pērkons im Sommer gegrollt hat und daß nun, da der Sommer vorbei ist, Gerste und Roggen abgeerntet, eingefahren und gedroschen worden sind, der Hopfen eingesammelt ist, diese in großen Mengen dem Pērkons angeboten werden. Hinter diesem poetischen Ausdruck ist eine Realität des Lebens zu erblicken. Diese scheint folgende zu sein. Der Dank an Pērkons wird nicht für sein Grollen erstattet, wie es im Text heißt, sondern für etwas, das offenbar unmittelbar mit dem Grollen im Zusammenhang steht. Dadurch wird die direkte Beziehung des Pērkons zu der Fruchtbarkeit der Natur aufgedeckt. In diesem konkreten Falle handelt es sich um die freudevolle Dankbarkeit des Bauern für die wichtigsten Kornarten, die gut geraten sind, weil Pērkons Regen gegeben bzw. gegrollt hat. In diesem Zusammenhang wird auch der Hopfen erwähnt, was darauf schließen läßt, daß dem Pērkons nicht das gedroschene Getreide selbst, sondern das daraus gebraute Bier angeboten wird. Somit enthüllt der Inhalt der Daina[80a] die Rolle des Förderers der Fruchtbarkeit, des Pērkons, dem der Ausdrücker des Dankes, der Bauer selbst, gegenübersteht. Hinter der poetischen Aussage, nämlich dem angebotenen Roggen, der Gerste und dem Hopfen, steckt ein anderes konkretes Bild. Mit dem Roggen ist Roggenbrot, mit Gerste und Hopfen das aus ihnen gebraute Bier gemeint[81]. Das Roggenbrot ist durch Jahrhunderte das wichtigste Nahrungsmittel der lettischen Bauern gewesen. Das Bier hat bei allen lettischen Gastmählern und Jahresfesten eine hervorragende und sogar sakrale Bedeutung gehabt. Daher haben die im Text erwähnten Roggen, Gerste und Hopfen metaphorische und symbolische Bedeutung. In Wirklichkeit spricht der Text von einem Gastmahl, das im Herbst, wenn die Ernte eingebracht war, Pērkons zu Ehren ausgerichtet wurde. Im Text ist klar gesagt, daß die aufgezählten Bestandteile des Mahles direkt Pērkons selbst angeboten werden. Dies legt den Gedanken nahe, daß es sich um ein Dankopfermahl handelt. Weder über den Verlauf des Mahles noch über die Funktionen der Teilnehmer an der Feier sind Hinweise vorhanden. Das sind Fragen, auf die unser Text keine Antwort gibt.

Angaben darüber, daß Pērkons die zentrale Gottheit im Fruchtbarkeitskult der Letten gewesen ist, bringt im Jahre 1610 Probst Dionysius Fabricius: „Observant quoque hauc consuetudinem in hodieruum usque diem, quando magna est siccitas terrae, in defectu pluviae, solent in collibus inter densissimas sylvas tonitrua adorare, eique immolare juvencam nigram, hircum nigrum et gallum nigrum, quibus mactatis ritu svo conveniunt plurimi ex vicinia,

80a Daina ist eine ältere Form des vierzeiligen Volksliedes, das aus zwei Strophen besteht und gewöhnlich im Versmaß des Trochäus oder des Daktylus verfaßt ist.

81 Über die Getränke der alten Letten und besonders über das Bier hat *Bielenstein* 1896, 35 ff, einen besonderen Forschungsbericht geboten. Siehe auch oben die Anmerkung 53.

ibidem convivantes et potitantes, invocando Percunum, i. e. deum tonitra, omnium primo infundentes craterem cerevisiae, quem ter circumferentes circa ignem ibidem excitatum, postremo effundunt in ignem orantes Percunum, ut plurias fundat et imbres."[82]

Aus diesem Text ergibt sich ein klares Bild auch über den Ablauf des dem Pērkons gewidmeten Festmahles. Hier sind folgende Momente zu beachten, die bei unserer weiteren Diskussion von besonderer Bedeutung sein werden. Zum Festmahl versammelten sich (1) die Nachbarn aus der näheren Umgegend, (2) man opferte dem Pērkons einen schwarzen Hahn, ein Böcklein oder ein Kalb, und (3) man trank Bier, von dem auch dem Pērkons geopfert wurde.

Nach diesen Darlegungen von Fabricius wird verständlich, warum nach der Einbringung der Ernte, wie in den Texten der Daina zu lesen ist, dem Pērkons Dank gebührte. Ihm konnte man sowohl im Sommer, wenn man um Regen bat, als auch im Herbst, wenn man sich für die Ernte bedankte, besondere Aufmerksamkeit widmen. Die Art, in der das geschah, war ein besonderes sakrales Mahl.

Weiter ist zu beachten, daß bei den baltischen Völkern verschiedene Quellen ein besonderes bei Namen genanntes Fest – *Saberi* – erwähnen. Nach uns zugänglichen Beschreibungen erinnert dieses Fest an die oben geschilderten Festgebräuche. Das Wort *saberi* ist etymologisch auf *sabērt*, v. inf., zusammenschütten, zurückzuführen; schon aus diesem Grunde liegt der Gedanke nahe, daß es sich um etwas Zusammengetragenes und Zusammengeschüttetes handelt. Es ist das zusammengetragene und zusammengeschüttete Korn, aus dem das Fest-Brot gebacken und das Fest-Bier gebraut wurde, das man bei einem gemeinsamen Mahl bei diesem Fest verzehrte. So schreibt der Jesuitenpater Queck über die heidnischen Feste der Letten: „Tertia celebritas S u b a r y a collectione dicta instituebatur circa festum S. Martini sequenti ritu; paterfamilias convocatis vicinis ornabat vaccam vestitu muliebri, ducebatque per omnia loca et tuguria suae domus eo fine ut quidquid pes vaccae attigerit, id in bonum habitantum cederet. Concludebatur haec celebritas esca et potu lautiori."[83]

An diesem Bericht interessieren drei Momente: (1) die Benennung des Festes (*Subary* bzw. *Saberi*), (2) das gemeinsame Verzehren des Opfertieres und des Bieres beim Festmahl und (3) die damit bezweckte Sicherung des Wohlstandes und der Fruchtbarkeit.

Nach diesen Einblicken und Darlegungen können wir zu dem erwähnten Daina-Text zurückkehren. In auffallender Weise stimmen die Aussagen der Daina völlig mit den Beschreibungen dieser Feste durch Fabricius und Queck überein. Aus beiden Quellen ist ersichtlich, daß das beschriebene Gastmahl

82 SSRL 2, 441 (auch bei *Mannhardt* 1936, 458).
83 Fontes 1, 480.

dem Förderer der Fruchtbarkeit, Pērkons, als Dankopfermahl gewidmet war. Im ersten Falle handelte es sich um eine Aussage mit Hilfe einer poetischen Ausdrucksweise. Der hier dargestellte Wesenszug des Pērkons wird in den Darstellungen der Religion der Balten weniger beachtet.

Das Wesen Pērkons' weist außer den hier erörterten Funktionen zur Förderung der Fruchtbarkeit auch noch andere Züge auf. Er ist als Bekämpfer böser Geister bekannt. In diesem Zusammenhang ist er ferner Helfer und Beschützer der Krieger. Wieweit hierbei von ihm als einem Kriegsgott gesprochen werden kann, ist schwer zu bestimmen, obwohl es auch an solchen Versuchen nicht fehlt[84]. Pērkons als Bezwinger böser Geister ist in den Religionen anderer europäischer Völker, die sich unter starkem Einfluß des Christentums gebildet haben, weit bekannt. In den baltischen Traditionen erscheint Pērkons jedoch überhaupt als Hüter der Wahrheit und Moral. Das ist vor allem in besonderen Situationen zu beobachten, in denen sich der Mensch direkt an Pērkons um Hilfe wendet, z. B. im Falle eines schlechten oder bösen Freiers oder auch bei sozialen Mißständen, die in der Zeit der Feudalherrschaft besonders spürbar waren. Pērkons wird auch hierbei als Verteidiger von Wahrheit und Recht angerufen. Quellen, die diesen seinen Wesenszug aufweisen, gehören zweifellos einem späteren Synkretismus an, aber dieses Problem ist unter einem anderen Aspekt zu sehen. Wenn dieser Wesenszug sich unter direktem christlichen Einfluß bzw. in späterer christlicher Zeit gebildet hätte, dann müßte man sich in solchen Situationen an den christlichen Gott und nicht an den vorchristlichen Pērkons wenden. Wenn sich der Mensch dennoch mit den erwähnten Bitten an Pērkons gewandt hat, dann läßt dies vermuten, daß es sich hierbei um eine ältere, tiefer verwurzelte Tradition handeln könnte. Doch sind die Forschungen in dieser Richtung vorläufig noch unabgeschlossen.

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß man versucht hat, den baltischen Pērkons mit anderen ähnlichen Göttern in Zusammenhang zu bringen[85]. Hier wird an erster Stelle der slavische Gott Perūn genannt, doch sind die etymologischen Zusammenhänge ziemlich unklar und unsicher[86]. Die Suche nach phonetischer Ähnlichkeit in den etymologischen Zusammenhängen bietet keine so gute Begründung, als daß man sich auf sie stützen könnte, wie die Behauptung, die Pērkons mit typenmäßig ähnlichen Göttern verbindet, die dieselben Funktionen wie er in anderen Religionen ausüben, z. B. Indra, Thor, Taranus und andere.

Es ist typisch für die hier erwähnten Götter dieser Art bei den indoeuropäischen Völkern, daß sie verschiedene und sehr umfangreiche Funktionen haben.

84 Vgl. *Zicāns* 1938, 212.
85 Die Versuche zu bestreiten, daß die Balten einen Gott mit Namen Pērkons kannten, sondern daß dieser eine Entlehnung von den Skandinaviern bzw. aus der Religion der Germanen sei, wie das *Ljungberg* 41 unter dem Einfluß von *Karsten* 73 getan hat, sind unbegründet.
86 Vgl. *Güntert* 1914, 213; *Lanczkowski* 1968, 201.

Dasselbe muß man von Pērkons sagen. Er erscheint sowohl als Donner-, Regen- und Blitzgott als auch als Förderer der Fruchtbarkeit sowie auch, mit allgemeinen Wesenszügen, als Hüter der Moral. So wenig wie man das Wesen von Indra auf eine von diesen Funktionen reduzieren kann, läßt sich das mit Pērkons machen. Zuweilen wird bei verschiedenen Funktionen des Donnergottes auf die unterschiedlichen natürlichen und klimatischen Verhältnisse hingewiesen.

Wenn man das hier dargelegte Material und die erwähnten Standpunkte der Forscher rückblickend überschaut, gelangt man zu mehreren Folgerungen: Erstens, Pērkons ist, wie andere baltische Götter, mit einem Natursubstrat verbunden. Zweitens, Pērkons fügt sich in den bäuerlichen Kulturkreis ein und ist daher ein typischer Förderer der Fruchtbarkeit. Hier hat er auch eine Bedeutung in geographisch-klimatischer Hinsicht. Drittens, das soziale Substrat, die bäuerliche Großfamilie, hat als Vorbild dafür gedient, daß auch Pērkons eine zahlreiche Familie um sich hat. Viertens, Pērkons tritt ferner in Funktionen eines Kriegers und eines Schützers der Moral auf. Dem allen zugrunde liegt die Vorstellung von Pērkons' allumfassender Macht. In dieser Hinsicht weist er eine große Ähnlichkeit mit anderen indoeuropäischen Göttern dieser Art auf.

5. *Die Gottessöhne und die Sonnentöchter*

Seitdem Mannhardt die internationale Forschung auf diese Wesen in der baltischen Religion aufmerksam gemacht hatte[87], war das Interesse auch in den späteren Untersuchungen, selbst bis in die jüngste Zeit hinein, groß. Die Gottessöhne *(Dieva dēli)* werden gewöhnlich in der Mehrzahl erwähnt, ohne daß eine genaue Anzahl genannt wird. In einer kleineren Gruppe von Folkloretexten ist die Rede von zwei Gottessöhnen (4978,1; 13250,2–4, 33741), manchmal auch von dreien (33628,2) oder fünfen (5037,1). Doch gibt es daneben Texte in großer Zahl, die vom Gottessohn in der Einzahl sprechen. Das macht das Problem sehr kompliziert. Man darf nicht vergessen, daß die Folkloretexte zu einer späten Zeit, unter dem Einfluß eines Synkretismus, aufgeschrieben wurden. Rein theoretisch könnte man annehmen, daß die christliche Vorstellung vom Gottessohn Jesus mit der von den himmlischen Gottessöhnen verschmolzen ist. Die eigentümlichen Anschauungen, die in volkstümlicher Frömmigkeit mit Jesus verbunden werden, sind hier beiseite zu lassen[88]. Daneben sind jedoch auch solche Texte vorhanden, die ihrem Inhalt nach sehr schwer mit dem Gottessohn in der Einzahl, d. h. mit Jesus, in Einklang zu bringen sind, z. B.: „Der Gottessohn deckte das Dach, indem er es mit goldenen Sparren belegte, die Sonnentöchter fuhren hindurch, wie Blättchen zitternd" (33754,5), und „Der Gottessohn, die Sonnentochter feierten Hochzeit mitten in der Luft. Auseklis [kam] gelaufen, er tauschte die Ringe *dim.*" (33763). Die Einzahl in diesen Texten kann uns jedoch nicht täuschen. Weder ist der Gottessohn, der die goldenen Sparren aufhebt, noch der Gottessohn, der mitten in der Luft mit der Sonnentochter Hochzeit feiert, Gottes Sohn Jesus. Hier werden dem Sohn Gottes, den wir mit Jesus identifizieren, Funktionen zugeschrieben, die mit ihm unvereinbar sind. Aber wir können das Problem auch von der anderen Seite her angehen und fragen: Haben die Gottessöhne (Mehrzahl) solche Funktionen, die nur Jesus, dem Sohn Gottes (Einzahl), zukommen? Mit anderen Worten: erscheinen die Gottessöhne (Mehrzahl) in den Funktionen von Jesus? Daß diese Frage zu bejahen ist, bezeugt folgende Aussage in der Daina 27611: „Blase, Engel, den kupfernen Dudelsack, daß die ganze Welt *dim.* erschallt: nun wird meine Seele *dim.* an der Hand *dim.* der Gottessöhne gehen."

Es besteht kein Zweifel, daß die eigentlichen im Text genannten Empfänger der Seelen nicht die Gottessöhne sind, sondern ein Wesen der christlichen Religion. Aus diesen Hinweisen ist zu erkennen, daß zur Unterscheidung vorchristlicher und christlicher Vorstellungen, die mit den Gottessöhnen verbunden sind, einerseits Einzahl und Mehrzahl keine ausreichende Grundlage bilden. Andererseits sehen wir, daß Beeinflussungen in beiden Richtungen stattgefunden haben. Das sind Umstände, die bei der Lösung des Problems der Gottessöhne zu beachten sind. Im gleichen Maße bezieht sich das formal auch auf die Sonnentöchter *(Saules meitas)*.

Es ist müßig, sich hier bei der Beschreibung des Gottessohnes und seiner Attribute aufzuhalten. Selbstverständlich entspricht alles der Beschreibung und Gestalt von Dievs selbst. Die Funktionen des Gottessohnes unterscheiden sich jedoch in der Hinsicht, als seine Rolle nicht so bedeutend und seine Tätigkeit im Vergleich zu der von Dievs weniger wichtig ist. Die Gottessöhne sind Mäher auf der himmlischen, d. h. Dievs gehörenden Wiese, oder sie eggen auf dem Felde. Auch begeben sie sich am Sonntagmorgen zur Jagd. Doch am häufigsten trifft man sie in der Gesellschaft der Sonnentöchter. Und hier werden besonders zwei Kennzeichen sichtbar. Erstens handelt es sich um gemeinsame Arbeiten. Wenn die Gottessöhne Heu machen, rechen es die Sonnentöchter zusammen. Wenn die Gottessöhne eine Badestube oder eine Vorrats-

87 Vgl. *Mannhardt* 1875, 309. Selbst bis in die letzte Zeit hinein war das von *Mannhardt* in seiner Studie benutzte Material der Dainas das einzige, das der internationalen Forschung bekannt war, worauf sie sich in verschiedenen Zusammenhängen berufen hat, so *Eitrem* 3, 9; *Harris* 297 ff; *Johansson* 5; *Güntert* 1923, 260 ff; *Keith* 117 f; *Krappe* 1926, 58; 1931, 64; *Apte* 269; *Gonda* 1, 93; *Rosenfeld* 273 u. a.

88 Anscheinend ist in den Traditionen der europäischen Völker einzig bei den Letten die Vorstellung anzutreffen, daß Jesus mit einer Rute in der Hand zum Hüten geht und die hl. Maria die Kühe melkt: „Der Gottessohn ging zur Hütung, eine goldene Rute in der Hand *dim.;* die hl. Maria begleitete ihn mit einem silbernen Melkeimerchen" (33760).

kammer errichten, sind auch die Sonnentöchter dabei. Doch viel ausgeprägter ist das Kennzeichen der Liebe. Die Sonnentöchter gehen gewöhnlich an die Quelle oder an den Fluß, um sich zu waschen. Die Gottessöhne beobachten, in Büschen verborgen, das Waschen, Anziehen und Sich-Schmücken. Viele Texte sprechen davon, daß sie zusammen mit den Sonnentöchtern spazieren fahren und überhaupt zusammen spielen oder tanzen. Doch endet solch ein Spiel nicht immer angenehm. Es gibt auch Konflikte. Das wird gewöhnlich in Metaphern so ausgedrückt, daß die Sonnentöchter den Gottessöhnen die Schwerter zerbrochen haben, was jene übelnehmen. Die Gottessöhne wiederum haben den Sonnentöchtern die Ringe abgezogen, was nicht weniger unangenehme Verwicklungen hervorruft. Gewöhnlich enden diese Konflikte, die im ganzen in den Kreis der Liebesspiele und -neckereien gehören, damit, daß Dievs selbst auf seiten der Gottessöhne und Saule auf seiten ihrer Töchter sich einmischen. Die Texte bezeugen, daß Dievs und Saule selbst wegen dieser Vorkommnisse in Streit geraten. Diese Feindschaft dauert gewöhnlich drei Tage. Bereits Mannhardt hat seinerzeit auf Grund des ihm zugänglichen spärlichen Materials richtig erkannt, daß die in den lettischen Dainas erwähnten Gottessöhne ihrem Wesen nach den griechischen Dioskuren entsprechen[89], die ihrerseits von den Aśvins des Veda nicht zu trennen sind[90].

„Schon Welcker und Preller erkannten die nahe Verwandtschaft der griechischen Dioskuren mit den beiden Açvins der Inder an, noch deutlicher tritt die Analogie der letzteren zu den Gottessöhnen der lettischen Sonnenlieder hervor. Die Açvins heißen Söhne des Dyaûs, des Himmels, Divô napâtâ. Ihr Name Açvinaū, mag er ursprünglich die beiden Pferdebesitzer oder Reiter, oder Söhne [...] bezeichnen [...] In der Beschreibung, welche der Veda von ihnen giebt, ist unschwer die Personification von zwei Gestirnen und zwar von zwei nie zu gleicher Zeit erscheinenden zu erkennen; ich vermuthe auch in ihnen Abendstern und Morgenstern."[91] Diese Ansicht hat später auch Oldenberg, gestützt auf gründliche Text- und vergleichende Studien des Veda, als richtig erkannt[92]. Noch bestimmter hat sie auch v. Schröder übernommen, der zum

89 *v. Schröder* 1923, 2, 447: „Die Verwandtschaft zeigt sich auch hier schon in dem Namen, denn Dioskuren, Söhne des Zeus (Διὸς κοῦροι), entspricht genau der Bezeichnung der indischen Açvinen als Söhne des Dyâus (divo napâtâ), welchem Namen wir schon früher auch den lettischen der Gottessöhne (lett. dēwa deli, lit. dēwo sunelei) als gleichbedeutend an die Seite gestellt haben."

90 Diesen ähnlichen Zug bei den lettischen Gottessöhnen und den indischen Aśvins hat *Apte* 369 besonders unterstrichen: „The Aśvins, who are sons of Dyaus *(divo napātā* = Lettic *dēwa deli* [richtig *dieva dēli]* = Lithuanian *dēwo sunelei* [richtig *dievo sūneliai])* who ride through the sky with their steeds, and have a sister, greatly resemble the two Lettic God's sons, who come riding on their steeds to woo the daughter of the sun [...] The succouring activity of the Aśvins finds a parallel in the feasts of the Lettic God's sons as well as in those of the Greek Dioskouroi [...]."

91 *Mannhardt* 1875, 312 f.

92 Vgl. *Oldenberg* 209.

Teil umfangreicheres lettisches Material benutzte. „Ich glaube, wir können nicht daran zweifeln, daß Mannhardt Recht hat, wenn er in den beiden Gottessöhnen den Morgenstern und den Abendstern erkennt. Es ergibt sich dies fast von selbst, wenn wir die hierher gehörigen lettischen Lieder zusammenstellen."[93]

Diese bereits seit den Zeiten von Welcker und Mannhardt begründete Ansicht hat Rosenfeld, von germanischem Material ausgehend, in letzter Zeit anzuzweifeln versucht, doch anscheinend ohne Grund[94].

Unser Material ist jetzt viel umfassender, und die methodologischen Möglichkeiten, sich in diese Aussagen zu vertiefen, sind größer geworden. Eine breitere Analyse des Materials über die lettischen Gottessöhne zeigt, daß deren Zusammenhang mit den *divō napātā* des Veda und den gr. Διὸς κοῦροι sehr eng ist. Doch ungeachtet eingehender Versuche ist es bisher nicht gelungen, irgendwelche sicheren Zusammenhänge mit der germanischen Religion aufzufinden. Beim Vergleich der lettischen Gottessöhne mit ähnlichen altindischen und griechischen Gestalten können wir folgende gemeinsame und trennende Züge feststellen:

1. Den Gottessöhnen liegt das Naturerlebnis des *Morgen-* und *Abendsterns* zugrunde. Dieses Natursubstrat wird im lettischen Material einwandfrei bezeugt. Auf Grund dieser Einsicht erscheint auch das vieldiskutierte Problem der altindischen Aśvins und der altgriechischen Dioskuren in einem neuen Licht.

2. Die Frage, ob man sich die Gottessöhne, ebenso wie die Aśvins, theriomorph als Pferde vorzustellen habe oder „als solche, die Pferde haben" (Aśvināu), d. h. als Fahrer und Reiter von Pferden, kann historisch nicht beantwortet werden, da die Quellen chronologisch nicht datierbar sind; psychologisch ist die erste Möglichkeit glaubhaft[95].

3. Die Bezeichnung *Dieva dēli* (Gottessöhne), eigentlich *Debess dēli* (Himmelssöhne), stimmt völlig überein mit der ähnlichen Bezeichnung altindischer Wesen *divō napātā*. Die griechische Bezeichnung ist anders gebildet, doch ist derselbe Zusammenhang mit dem Himmel geblieben. Die Darlegung unseres umfangreichen Materials zeigt, daß Gestalt und Funktionen der lettischen Gottessöhne schon weitgehend von der Grundlage einer Naturerscheinung losgelöst sind und in Übereinstimmung mit der sozialen Umwelt gestaltet wer-

93 *v. Schröder* 1895, 130 f.

94 Vgl. *Biezais* 1969, 23 ff.

95 Daß man sich die Aśvins ursprünglich theriomorph vorgestellt haben könnte, denken auch *Oldenberg* 71 und *Otto* 76 f, während in Beziehung auf die Germanen *Rosenfeld* 285 einen Elch bzw. einen Hirsch für ursprünglich hält. Schon früher hatte *Altheim* 1938, 24 ff; 1942, 17 f; 1948, 15 ff, einen Hirsch als Sonnentier anerkannt (kritisch dagegen *de Vries* 1956, 251 f). Als unbegründete Spekulation ist der Versuch von *Wagner* 155 ff anzusehen, die Dioskuren mit einer Jungmannschaft und einem Doppelkönigtum zu verbinden, wenn auch seine Arbeit sonst einen guten Überblick über die entsprechende Literatur und die Standpunkte bietet.

den, indem man sie in den Zusammenhang des ländlichen Lebens und der ländlichen Arbeit einbezieht.

4. Die Gottessöhne erscheinen ebenso wie die ihnen entsprechenden Gestalten in der altindischen und griechischen Religion entweder direkt als Freier der Himmels- bzw. Sonnentöchter *(divō duhitā, sūryasya duhitā, sūryā,* Διὸς κούρη, Ἑλένη, λευκιππίδαι) oder auch als Brautführer, wenn der Freier ein anderer zur Himmelsfamilie gehöriger Gott ist.

5. Die Gottessöhne treten in den lettischen Traditionen ebenso wie die Aśvins und die Dioskuren als Retter, insbesondere aus Seenot, auf. Doch scheint das ein zweitrangiger Zug ihres Wesens zu sein[96].

6. In den lettischen Quellen fehlt es an Zeugnissen, daß die Gottessöhne als Zwillinge angesehen worden sind. Statt dessen ist im lettischen Material eindeutig die Rede von zwei Gottessöhnen. Daher ist die Berufung der internationalen Forschung auf das lettische Material nicht begründet[97]. Diese Ansicht entstand seinerzeit, als man einesteils das lettische Material noch nicht völlig kannte, anderenteils unkritisch der vergleichenden Methode folgte.

Zum Abschluß dieser Übersicht über die lettischen Gottessöhne kann man zusammenfassend feststellen, daß die sie betreffenden Anschauungen zu einem ursprünglichen Vorstellungskomplex in der indoeuropäischen Religion gehören[98].

96 Ähnliche Ansichten über die altindischen Aśvins hat auch *Gonda* 1960 1, 93, geäußert: „Die vielen Anspielungen auf wunderbare Rettungen (es hat keinen Sinn, darin Naturmythen sehen zu wollen) mögen teils legendärer Herkunft und vom Volksglauben mit diesen ‚wundertätigen' *(dasra)* Göttern verknüpft sein, teils weitverbreiteten folkloristischen Motiven (Verjüngung eines Greises, Genesung eines Blinden) entsprechen."

97 Bereits in meiner Antrittsvorlesung an der Universität Uppsala 1955 (ungedrucktes Manuskript) wies ich darauf hin, daß es im lettischen Material nicht bezeugt sei, daß man sich die Gottessöhne als Zwillinge vorzustellen habe, ungeachtet dessen, daß diese Ansicht traditionell geworden ist und in die internationale Forschung Eingang gefunden hat. In keiner der bisherigen Untersuchungen sind Quellen genannt, die das bezeugen würden. Man hat sich einzig und allein nur auf das Wort Gottessöhne (Himmelssöhne) selbst berufen. Das lettische Material stützt eher die schon früher von *Güntert* geäußerte Ansicht, daß auch die Texte des Ṛgveda nicht dazu zwingen, die Aśvins als Zwillinge anzusehen. Er weist auf Ṛgv. I, 181, 4 hin und sagt: „So wenig wir nun zwar von diesem *Sumakha* [Vater des einen Aśvins] wissen, ein Wort, das auch als Adjektiv (‚kampftüchtig') mehreren Göttern beigelegt wird, jedenfalls sind die Väter der *Aśvin* verschieden, jedenfalls können sie nach dem Ṛgveda keine Zwillingsbrüder im strengen Sinn des Wortes sein, bei Yāska Nir[ukta]. XII, 2 ist vielmehr von einem Unterschied beider die Rede: ‚Der eine ist ein *Vāsatya,* der andere dein Sohn, o Morgenröte'" (1923, 257 f). Dagegen hat *Krappe* 1931, 64, Einwendungen erhoben, wenngleich auch er dafür keine Begründung in den Texten des Veda nachgewiesen hat.

98 *Johansson* geht noch weiter: „Men vi kunna förmodligen gå längre. Det är enligt min mening sannolikt, att man redan i proetnisk tid celestifierat Dioskurerna, m. a. o. identifierat dem med vissa celesta företeelser. Det är alls icke sagt att denna identifikation var enhetlig och konstant. Säkrast synes identifikationen med morgon- och aftonstjärnan vara" (5). Über die Zölestisierung vgl. auch *Otto* 77.

Über die baltischen Sonnentöchter *(Saules meitas)* ist zu sagen, daß ihre Identifizierung viel schwieriger ist. Es ist nicht so sicher, daß diese Vorstellung ursprünglich auf natürlichen Erscheinungen beruhte. Mannhardt hat seinerzeit die baltischen Sonnentöchter mit der Morgenröte gleichgesetzt. Diesen Standpunkt begründete er hauptsächlich mit ähnlichen Erscheinungen bei anderen europäischen Völkern. Die Morgenröte heißt bei den Balten lett. *ausma,* lit. *aušra.* Die etymologischen Zusammenhänge dieses baltischen Wortes mit ähnlichen Wörtern, die von derselben Wurzel abgeleitet sind, in anderen europäischen Sprachen werden wir im Zusammenhang mit Auseklis betrachten[99]. In der heutigen Sprache wird anstelle von *ausma* der Ausdruck *rīta blāzma* (Morgenröte) im Gegensatz zu *vakara blāzma* (Abendröte) oder *krēsla* (Dämmerung) gebraucht, ebenso wie man anstelle von *auseklis* vom Morgen- oder Abendstern spricht. Der etymologische Zusammenhang dieses baltischen Wortes mit solchen Wörtern wie aind. *uṣas* ist deutlich. Er könnte auf den ersten Blick helfen, auch zur Klarheit über die Sonnentöchter zu gelangen, falls diese wirklich mit *ausma,* der Morgenröte, zu identifizieren sind. Mannhardt ist daher auch diesen Weg gegangen. Hier ist jedoch auf das zuvor Gesagte zu verweisen, nämlich daß die etymologischen Zusammenhänge allein keine ausreichend sichere Grundlage für die Identifizierung religiöser Wesen bieten.

v. Schröder war sich dieser Schwierigkeit bereits bewußt in der richtigen Erkenntnis, daß die Sonne selbst manchmal als Mädchen – Sonnenjungfrau – bezeichnet wird und es in diesem Falle nicht nötig ist, nach einem anderen Natursubstrat zu suchen. Doch lassen die Berichte in bezug auf die Sonnentöchter verschiedene Natursubstrate erkennen, je nach der Situation, die die Aussage zum Inhalt hat[100]. Unabhängig davon, wie man die Frage nach einem Substrat beantwortet, bleibt die Tatsache bestehen, daß diese Geschöpfe völlig zur Familie der Himmelswesen gehören, mit denen sie sich in verschiedene Funktionen teilen. Auch ist ihr personifizierter, klar gezeichneter Charakter nicht zu leugnen. Daher sind neben der Suche nach einem Natursubstrat auch andere Motive zu berücksichtigen, die die Entstehung dieser Geschöpfe mitbestimmt haben, und hier ist in erster Linie an die kulturelle und soziale Umwelt zu denken, aus der sie hervorgegangen sind. Wenn man sich Saule als reiche Hauswirtin vorstellt, dann gehören zu ihrer Familie auch ihre Töchter. Die eigentümliche Sozialstruktur ist der primäre Faktor bei der Herausbildung solcher Vorstellungen. Eine Beziehung zu einer Naturerscheinung ist in diesem

99 Vgl. weiter S. 354 f.

100 So *Zicāns* 1935, 172: „Die freie Dichtung fragt aber auch nicht immer nach Naturgründen. Stellt man sich die Sonne jung vor, so kann man sie auch Sonnentochter heißen, stellt man sie sich als Mutter vor, so kann sie auch nach irdischem Muster Töchter haben und für sie Sorge tragen. Man braucht also nicht in den Gestalten der Sonnentöchter immer die Personifizierungen gewisser Naturerscheinungen zu suchen [...]."

Falle als zweitrangig anzusehen; abhängig von verschiedenen Nebenumständen, kann sie sich aber auch ändern.

Die Versuche, die Sonnentöchter zu identifizieren, haben die Forscher zu Vergleichen mit ähnlichen Wesen in anderen Religionen geführt. Hierbei wird besonders auf die griechische Eos hingewiesen[101]. Neben Helios und Selene hat Eos in der griechischen Mythologie eine bedeutende Stellung eingenommen. In diesem Zusammenhang ist besonders an die Aussagen zu erinnern, die ihre Liebesbeziehungen zu verschiedenen anderen Wesen zum Gegenstand haben[102]. Diese griechischen Mythen bieten sowohl eine ins einzelne gehende Schilderung des Äußeren von Eos als auch ihrer Tätigkeit. Eos erscheint ebenso wie die Sonnentöchter als Fahrerin oder Reiterin auf dem Himmelsberg. Stets trägt sie ein kostbares goldenes Gewand, besonders augenfällig ist ihr goldener Kranz. Ihr ganzes Arbeitsgerät – der Wagen, die Zügel usw. – ist sehr kostbar, oft aus Gold. Eines der bezeichnendsten gemeinsamen Merkmale ist bei ihrer Tätigkeit die Verlängerung der Zeit, nicht nur morgens, sondern auch den ganzen Tag über. Die Ähnlichkeit ist so groß, daß man nach einem genetischen Zusammenhang bzw. einem direkten Einfluß fragen möchte. Natürlich haben solche Spekulationen keine Grundlage. Man muß annehmen, daß diese Gestalten sowohl bei den Griechen als auch bei den Balten auf Grund eines Naturerlebnisses entstanden, aber durch verschiedene kulturelle Umwelten geformt worden sind. Ebenso wird erkannt und verwiesen auf eine ausgesprochene Ähnlichkeit zwischen den Sonnentöchtern und den Uṣas, aber eine ins einzelne gehende Erörterung würde hier zu weit führen[103].

Es scheint eine ausreichende Grundlage für die Behauptung vorhanden zu sein, daß die Sonnentöchter und Eos eine sachliche Identität aufweisen. Dem Typ nach sind es die gleichen Geschöpfe. Andererseits stellen wir fest, daß Uṣas und Eos einen etymologischen Zusammenhang besitzen, während dieser zwischen den Sonnentöchtern und ihren beiden internationalen Schwestern fehlt. Statt dessen stehen Uṣas und Eos mit der lettischen *ausma,* der Morgenröte, in Beziehung. Daher müssen wir nochmals auf die Bezeichnung *Saules meita* (Sonnentochter) zurückkommen. Der erste Teil dieses zusammengesetzten Wortes, *saule* (die Sonne), ist mit einer gemeinsamen Wurzel der indoeuropäischen Sprachen verwandt. Dagegen ist der zweite Wortteil, *meita* (Mädchen, Tochter), eine Entlehnung aus der deutschen Sprache[104]. Das bedeutet, daß die Bezeichnung der in unseren Texten und in der heutigen Sprache so eindrucksvoll beschriebenen Sonnentöchter nicht deren ursprünglicher Name ist. Diese Schwierigkeit zu überwinden hilft die Erkenntnis, daß auch im Ṛgveda neben den Uṣas zur Bezeichnung derselben Wesen die Be-

101 Vgl. *v. Schröder* 1923 2, 72.
102 Näheres in Lexikon 1, 1, 1261 ff, und *Grimal* 184.
103 Vgl. Näheres bei *Mannhardt* 1875, 295.
104 Lett. *meita* < mnd. *meit* (vgl. *Zēvers* 78).

nennung *divō duhitā* (Himmelstochter) vorkommt. Tatsächlich finden sich in den beiden älteren baltischen Sprachen – der litauischen und der altprußischen – entsprechende Bezeichnungen. Und diese sind mit der altindischen *duhita* auch etymologisch verwandt. Das in beiden Sprachen vorkommende Wort ist *duktê* mit der diminutiven Form *dukterele, dukryte*[105]. In den litauischen Dainas gibt es auch die Wortzusammensetzung *dieva dukryte* in der heutigen Bedeutung Gottestochter, ursprünglich aber Himmelstochter. Hier muß daran erinnert werden, daß alle drei baltischen Sprachen ein gemeinsames und mit dem Sanskrit verwandtes Wort zur Bezeichnung des Himmels besitzen – *dievs.* In etymologischer, morphologischer und semantischer Hinsicht entspricht dieses litauische Wort dem altindischen *divō duhitā.* Mit dieser Erkenntnis haben wir das fehlende Glied in der Beweiskette gefunden. Damit zugleich ist festzustellen, daß sowohl aind. *divō duhitā* als auch lit. *dieva dukryte* alte und gemeinsame, zu den indoeuropäischen Sprachen gehörende Formen sind. Das läßt vermuten, daß diese Wesen selbst zur ältesten Schicht nicht nur der baltischen religiösen Vorstellungen, sondern der Religionen der indoeuropäischen Völker überhaupt gehören. Doch war das Schicksal dieser Himmelsjungfrauen sehr unterschiedlich. Einheitlich war es in Beziehung auf den Kult. Die Quellen bieten keine Hinweise, daß mit ihnen irgendein Kult verbunden gewesen wäre. Jedenfalls ist ein Kult für die Sonnentöchter nicht bezeugt[106]. Sonst war ihr Schicksal verschieden. Die Uṣas sind in der Periode nach dem Veda aus den indischen Religionen so gut wie verschwunden. Die griechische Eos hatte ihre Glanzzeit zur Zeit von Hesiod und Homer, um bald darauf in Vergessenheit zu geraten. Dagegen leben die Sonnentöchter noch in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. in himmlischer Schönheit weiter und bewahren auf diese Weise ein altes indoeuropäisches Erbe[107].

105 Vgl. *Endzelīns* 1943, 162; *Walde* 1, 868; *Pokorny* 1, 277.
106 Es ist daran zu erinnern, daß die litauische Daina mit der Wortzusammensetzung *Saules dukryte* eine Entlehnung aus dem Lettischen ist. Daher treffen wir auch hier scheinbar auf die Sonnentochter. Zur Vermeidung von Mißverständnissen ist in diesem Zusammenhang noch daran zu erinnern, daß in der lettischen Folklore auch die Schicksalsgöttin Laima und die katholische hl. Maria als Gottestöchter bezeichnet werden. Dieses sind späte Bildungen eines Synkretismus, ebenso wie dann die Heiligen der katholischen Kirche als Gottessöhne, z. B. der hl. Peter, der hl. Jakob u. a., bezeichnet wurden.
107 Bei der Analyse altpersischer Texte, die sich auf die mit den hier behandelten Sonnentöchtern verwandten uṣas beziehen, ist *Herzfeld* 753 zu ganz bedeutsamen Einblicken gekommen, die unseren Erkenntnissen entsprechen: „Hier offenbart sich in unerwarteter schönheit die volkstümliche urreligion. Ušā ist einer ihrer juwelen."

6. *Auseklis*

Für den Morgenstern (die Venus) gibt es im Lettischen mehrere Bezeichnungen. Im Folklorematerial wird er meistens *Auseklis* (3018, 25047 u. a.) mit verschiedenen diminutiven und Dialektnebenformen genannt. In zweiter Linie wird er mit verschiedenen Lehnworten, z. B. Judenstern[108], oder Metaphern belegt wie Goldstern (33664,4), Nesthäkchen (55021), Silberhahn (34006 u. a.). Die Bezeichnung Auseklis ist von der den baltischen Sprachen gemeinsamen Wurzel *aus-* abgeleitet, denn in beiden Sprachen finden sich lett. *austra, ausma* und lit. *aušrà, aušrìnė*. Diese den baltischen Sprachen gemeinsame Wurzel steht in Verbindung mit **aues-*, leuchten, vom Tagesanbruch, **(ă)us-ōs-* f. Morgenröte[109] und ist verwandt mit vielen Wörtern anderer indoeuropäischer Sprachen mit ähnlicher Bedeutung: skr. *uṣāḥ*, av. *ušå*. gr. ἠώς (ugr. ἀυ(σ)ώς), la. *aurora*, cymr. *gwawr*, germ. **austrō*, ags. *ēastre*, ahd. *ōst(a)ra*, aksl. *za ustra*[110].

Eine eingehendere Beschreibung des personifizierten Auseklis fehlt. Nur von seiner Kleidung wird gesagt, daß sie den seidenen und goldenen Gewändern der übrigen Himmelswesen entspricht (33835, 33858). Ihm gehört, wie jedem echten Bewohner des Himmels, ein Pferd, bezeichnenderweise nur eines, während die anderen Himmelsgötter zwei oder mehrere besitzen. Den Texten ist zu entnehmen, daß Saule dem Auseklis das Pferd besorgt hat (33795).

Ebenso wie das Äußere werden auch die Funktionen des Auseklis nicht weiter beschrieben. Es ist bezeichnend, daß er sich nicht mit allen anderen Gliedern der himmlischen Familie an den täglichen Arbeiten beteiligt. Er erscheint nur zum Spielen. Und das tut er zusammen mit der Sonnenjungfrau (33746). Dieses Spielen ist offenbar damit zu erklären, daß er im Volksbewußtsein das jüngste Mitglied der Himmelsfamilie ist. Deshalb wird er ja auch als Nesthäkchen bezeichnet, und als solchem wird ihm die Freude des Spielens zugebilligt. Hier werden die beiden Tätigkeitsgebiete des Auseklis, auf denen seine Aktivität am größten und auch am bedeutendsten ist, beiseite gelassen. Das sind seine Teilnahme an den himmlischen Hochzeiten und in der himmlischen Badestube[110a]. Im einen wie im anderen Fall ist er bei diesen Geschehnissen eng verbunden mit der ganzen übrigen Himmelsfamilie.

Eine besondere Frage ist die nach einem Kult des Auseklis. Wenn man in Betracht zieht, daß sich ein solcher in bezug auf die personifizierte Venus in vielen anderen Religionen herausgebildet hat, könnte man das gleiche auch

108 Vgl. EH 2, 814.
109 Vgl. *Walde* 1, 26; *Reichelt* 1906, 69; *Fick* 95.
110 Vgl. *Pokorny* 1, 86 f.
110a Näheres über die himmlische Badestube und darüber, was die Götter dort tun, s. *Biezais* 1972, 539 ff.

hier erwarten. Der ausgesprochen astrale Charakter der baltischen Religion könnte ebenfalls darauf schließen lassen. Solche Behauptungen wurden von der bisherigen Forschung in bezug auf die etymologisch verwandte *austra*, die Morgenröte, vorgebracht. In den Kirchenchroniken wird erwähnt, daß die Leute Opfergaben an eine Stelle des Namens Austra oder Austriņa-Berg und an einen danebenliegenden See des gleichen Namens gebracht hätten. Bei näherer Überprüfung dieser Nachrichten erwies es sich jedoch, daß sich an dieser Stelle eine katholische Kapelle befunden hatte[111]. Daneben befand sich ein kleineres Bauernhaus, das dieselbe Bezeichnung trug[112]. Doch fehlt jedwede Kunde, daß an dieser Stelle irgendwelche alten kultischen Handlungen stattgefunden hätten. Solche an Gottheiten anklingende Ortsnamen bieten in diesem Fall keine ausreichende Grundlage für die Behauptung, es hätten sich hier alte Kultstätten befunden. Zusammenfassend kann man sagen, daß Auseklis in der Volkspoesie als dichterisches Ausdrucksmittel sehr beliebt und verbreitet war, natürlich nur in Metaphern. Er erscheint als anthropomorphes Wesen neben anderen Himmelswesen in den Himmelsmythen. Es scheint, daß er der einzige aus der Götterfamilie ist, der auch in irdischer Gestalt bekannt ist. Ein Kult des Auseklis ist nicht bezeugt.

111 Vgl. *Hupel* 3, 159 f. Es scheint, daß in diesem Falle der Name des katholischen hl. Augustinus mit dem alten lettischen Wort (Namen) „austriņa" verschmolzen ist, denn in mehreren historischen Dokumenten trifft man abwechselnd beide Namen an.
112 Vgl. *Šmits* 1926, 22.

III. DIE SCHICKSALSGÖTTER

1. Laima

Bereits Tacitus berichtet von Volksstämmen an der Ostsee, die „matrem deum venerantur". Es scheint keinem Zweifel zu unterliegen, daß es sich bei den genannten Volksstämmen um die Vorfahren der baltischen Völker handelt[113]. Nur nach Einsichtnahme in das zugängliche Material werden wir sagen können, ob ihre Namen mit einer bestimmten baltischen Göttin in Verbindung zu bringen sind. In den historischen Quellen wiederholen sich tatsächlich Hinweise auch auf eine Göttin, die als Glücksgöttin bezeichnet wird. So hat der Rigaer Humanist Ulenbrock Anfang des 17. Jhs. über die Letten berichtet: „Habuerunt autem et Deas, [. . .] matrem bonae fortunae, quas Deas invocabant pro omnibus quae peragenda haberent domi, foris, in pace, in bello, terra marique publice privatimque."[114]

Die hier erwähnte Glücksmutter erscheint mit derselben Bezeichnung in vielen anderen historischen Quellen und vor allem im Folklorematerial. Das sicherste Quellenmaterial über die Göttin bieten die Gerichtsakten. Wiederholt werden in den Gerichtsakten des 17. Jhs. über die Beschuldigten in wörtlichen Zitaten Aussagen gemacht, daß sie die Glücksmutter angerufen hätten[115]. Auch der bereits vorher genannte Superintendent von Kurland, Einhorn, hat sich in seinen Schriften mehrfach bei den Zeugnissen vorchristlicher religiöser Vorstellungen im Volksleben aufgehalten, insbesondere deshalb, weil es zu seinen Aufgaben gehörte, diese zu bekämpfen. Die bedeutendste Aussage über Laima findet sich in seinem Werk „Historia Lettica": „Insonderheit aber ist von dem weiblichen Geschlecht, fürnemblich aber vo[n] den Schwangern und Kindbetterinnen geehret und angeruffen L a i m a, das ist, die *Fortuna* oder Göttin des Glückes, denn dieselbe in Kindes-Nöthen den Gebährenden geholffen, und ist diese vielleicht gewesen, die *Juno Lucina* [. . .]"[116]. Diese Worte Einhorns verhelfen dazu, zwei Dinge etwas näher zu erklären. Erstens handelt es sich um die von ihm richtig gebrauchte Bezeichnung *Laima*[117]. Ferner wird hier zum ersten Male etwas bestimmter auch auf ihre Funktionen eingegangen. Mit seinem Vergleich der Laima mit der römischen Juno Lucina folgt er einer Tradition seiner Zeit, doch läßt sich daran erkennen, zu welcher Art von Gottheiten Einhorn die Laima gerechnet hat.

113 Vgl. *Plāķis* 49 ff, auch *Biezais* 1969, 31 ff, mit Literaturhinweisen.
114 *Ulenbrock* 140.
115 Vgl. *Biezais* 1955, 71 f.
116 *Einhorn* 1649, 17 f.

Die Analyse des Namens Laima hat unter den Sprachwissenschaftlern keine großen Meinungsverschiedenheiten hervorgerufen. Hier sind zwei bedeutsamere Erklärungen zu betrachten. Der Sprachwissenschaftler Schleicher leitet den Namen von lit. *lémti* (das Schicksal bestimmen) oder von lett. *lemt,* bestimmen, mit dem Stamm *lam-* ab[118]. Daneben hat Endzelīns noch auf eine Möglichkeit hingewiesen, und zwar die, daß das Wort Laima mit apr. *laeims,* adj., zusammenhängen könnte, davon dann lit. *láimė,* s. f., lett. *laĩme,* s. f., welche in der Bedeutung la. *beatus,* glücklich, reich, entsprächen. Er läßt auch die Möglichkeit zu, daß es von lett. *laist,* v. mit *-m-* aus der Zwischenform mit *-am-* entstanden sein könnte[119].

Über Laima gibt es ein sehr umfangreiches Material an Volkstraditionen, das es gestattet, deren Rolle in der baltischen Religion genau kennenzulernen. Bevor wir das tun, ist noch darauf hinzuweisen, daß neben der personifizierten Göttin, die den Namen Laima trägt, in der heutigen Sprache und auch in den Quellen mit demselben Wort das Glück überhaupt bezeichnet wird, wie es der kulturellen Umgebung und den Maßstäben der Zeit entsprechend verstanden wird, nämlich ganz konkret als Wohlleben und Wohlstand im Gegensatz zu einem Seelenzustand, der mit Glückseligkeit und Wonne zu bezeichnen wäre. Der Gebrauch ein und desselben Wortes als Eigenname und Gattungsname hat den Anhängern des Evolutionismus unter den Forschern die Möglichkeit gegeben, von der Entwicklung einer personifizierten Göttin Laima aus einem unpersönlichen Glücks-Begriff zu sprechen[120]. Doch sind solche Spekulationen historisch nicht zu begründen. Neben der personifizierten Laima erscheint in ein und demselben Text auch das Wort *laime,* Glück, als Gattungsname (9208,1).

Laima als Schicksalsgöttin zeigt sich dem Menschen in den wichtigsten Augenblicken seines Lebens. Deren gibt es drei: Geburt, Heirat und Tod. Entsprechend den bereits erwähnten Ausführungen Einhorns bezeugt ein umfangreiches Folklorematerial, daß Laima bereits in der Stunde der Geburt aktiv

117 Er schreibt den Namen der Göttin mit bewunderungswürdiger Genauigkeit mit der richtigen Endung -a, während in anderen nichtlettischen Schriften zuweilen die Endung -e anzutreffen ist.
118 Vgl. *Schleicher* 46.
119 Vgl. Wörterbuch 1932 2, 23 f.
120 Einen solchen Gedanken hat *Betz* 55 geäußert, doch hat er keine historische Grundlage und ist daher als rein spekulativ und großenteils als einem bereits überwundenen Evolutionismus angehörig zu betrachten.

in die Bestimmung des Lebenslaufes eingreift[121]. „Die Stiefmutter setzte den Lebenslauf, scheinbar hat Laima [ihn] nicht bestimmt; doch Laima hat [ihn] schon am ersten Tag gesetzt" (4291). Laimas Beschluß ist vom Willen anderer Menschen unabhängig: „Die Leute bestimmten meinen Lebenslauf Scheinbar bestimmte ihn Laima nicht; nur hat Laima [einen] bestimmt, wie sie ihn selbst wollte" (9221). Dieses Thema wiederholt sich in mancherlei Zusammenhängen und in verschiedener Ausdrucksweise. Am häufigsten stellt man sich Laima als Bestimmerin über den Lebenslauf in einem Stuhl sitzend vor. Je nachdem, in was für einem Stuhl sie sitzt, kann auch das Leben des Menschen gut oder schlecht sein.

Das von Laima vorbestimmte Leben ist jedoch nicht immer so, wie es sich der Mensch wünschen möchte, insbesondere, wenn er selbst dieses Leben leben soll. Manchmal scheint das Leben so schlecht zu sein, daß man darüber weinen muß. Ganz im Gegensatz zum rationalistischen Standpunkt, daß der Mensch sein Leben selbst gestaltet und dafür verantwortlich ist, auch wenn es schlimmstenfalls die Umwelt oder die Eltern sind, die das Leben bestimmt haben, steht die religiöse Tradition. Diese Lebensauffassung ist ihr fremd. Hier ist die einzige und stets Verantwortliche die Schicksalsbestimmerin Laima. „Ich weine über Laima mein ganzes Leben, nicht über mein Mütterlein: Laima hat den Lebenslauf gesetzt, die Mutter [nur] das Wieglein" (9276). Diese Schicksalsbestimmung in der Stunde der Geburt wird durch sehr verschiedene Metaphern zum Ausdruck gebracht. Auch der Vorgang selbst wird mit unterschiedlichen Verben ausgedrückt: *likt* (legen), *lemt* (beschließen), *laist* (lassen), *dot* (geben), *vēlēt* (wünschen) usw. Im Grunde bedeuten sie ein und dasselbe, und natürlich geht die Aktivität nicht vom Menschen, sondern von der Schicksalsbestimmerin Laima aus.

Der nächste bedeutendere Abschnitt im Leben des Menschen ist die Heirat. Auch hier überwiegt die Aktivität Laimas. In Übereinstimmung mit den alten Heiratstraditionen begutachten und beurteilen zuerst die nächsten Verwandten, ob Orts- und Partnerwahl angemessen sind und ob ein gutes Leben vorauszusehen ist. In der religiösen Tradition wird diese Rolle Laima zugeteilt. Ihre Bemühungen sind so groß, daß ihre Rosse schwitzen bei der Fahrt auf der Suche nach einem angemessenen Partner: „Heute sind Laimas Rosse beschwitzt, indem sie nach einer Stelle für mich, in der Weite suchte" (9952). Laima sucht für jedes Mädchen einen geeigneten Freier (11849). Man kann sich auf Laima völlig verlassen, und die Überzeugung ist unbeirrbar, daß sie hilft, offensichtlich schwierige Situationen zu überwinden (9223).

Die Quellenaussagen über Laima als Schicksalsbestimmerin in der Todes-

121 Daß *mūžs* (Lebenslauf) früher oft die Dauer der Ehe bedeutete, hat schon *Vītols* 1927, 389, richtig eingesehen: „Es scheint mir, daß mit dem Wort *mūžs* früher die Ehezeit, Dauer der Ehe, bezeichnet wurde als die gewisse Zeit einer Handlung (von *mūdīties* [handeln])." Er beruft sich hier auf 22186, 16032, 22180, 24473 u. a.

stunde des Menschen sind verhältnismäßig dürftig, wenn auch die Tatsache als solche zweifellos belegt ist. Gewöhnlich tritt hier Dievs ihr zur Seite. Zwischen ihnen erhebt sich eine Zwiesprache darüber, wer sterben soll und wer nicht (27684). Aber es fehlt auch nicht an Texten, in denen sie allein die Sterbestunde bestimmt (336, 11352,2; 1210); mitunter wird sie mit einem ganz krassen Ausdruck als Schlächterin des Menschen bezeichnet (22194,4).

Es ist schwierig, die konsequente Schicksalsbestimmung der Laima mit der moralischen Selbstverantwortlichkeit des Menschen in Einklang zu bringen. Lebenslagen, die der Mensch als unglücklich, aber als von der Schicksalsgöttin bestimmt empfindet, beurteilt er immer negativ. Das erzeugt eine auflehnende Haltung, die sich in direkten Vorwürfen gegenüber der Bestimmerin des Schicksals äußert. Das Leben selbst zeigt, daß es einigen Menschen besser, anderen dagegen sehr schlecht geht. Das ist augenfällig, und deshalb werden Laima um so schärfere Vorwürfe wegen dieser Ungerechtigkeit gemacht. Das kann sich bis zu einem offenen Konflikt und zur Feindschaft steigern. „Ich sah meine Laimá bis zur Hälfte im Wasser. Wenn sie doch ganz ertrunken wäre, wegen meiner Tränen" (9189), oder „Wenn ich Laima, die mir den Lebenslauf bestimmt hat, auf dem Wege begegnete, würde ich ihr die Fuhre mit Kieselsteinen beladen, ich sie zum Eisberg hinaufsteigen lassen" (9203). Doch ungeachtet solcher offenen Feindseligkeiten gegenüber Laima in den schweren Lebenslagen muß man sich dennoch unabänderlich ihrer Bestimmung fügen: „Ich floh am Tage, ich floh bei der Nacht, der Bestimmung Laimas entkam ich nicht; was für ein Leben Laima bestimmte, so eines mußte ich leben" (9170). Das von Laima bestimmte Schicksal ist auf alle Zeiten beschlossen, und auch sie selbst kann es nicht ändern, wie man der folgenden Aussage entnehmen mag: „Es weint das Mütterchen, es weint Laima, alle beide weinen sehr. Warum, Laima, weinst Du? Du bist [ja] selbst die Bestimmerin des Lebens" (9259). Oder auch: „Es weint Laima, es weint das Mütterchen, alle beide weinen sehr; du, Mutter, sagst, das ist Laimas Schuld, Laima sagt, das ist die Schuld der Mutter" (9258)[122]. Weder der Mensch selbst noch seine Eltern können den Beschluß Laimas ändern. Das einmal Beschlossene kann auch Laima selbst nicht abwandeln. Zunächst zeigen die hier erwähnten Texte, daß die Richtung gegenüber den Erscheinungen des Lebens rational bestimmt ist, einerlei, ob versucht wird, diese Situation mit einem unabänderlichen Beschluß Laimas oder mit irgendwelchen magischen Erscheinungen und Kräften in Verbindung zu bringen. Die rationale Motivierung ist überall klar zu erkennen. Das ist auch verständlich, denn es entspricht der rationalistischen Einstellung des Bauern gegenüber der Natur und sich selbst überhaupt. Er versucht stets, für die Erscheinungen eine vernünftige Erklärung und Moti-

122 Über Laima als weinende Schicksalsgöttin habe ich mich mit einer ausführlicheren Motivierung dieser Erscheinung in anderem Zusammenhang geäußert (vgl. *Biezais* 1964, 3 ff).

vierung zu finden. In den Fällen, wo solch ein schicksalsmäßiger Zusammenhang nicht sichtbar wird, greift er zu magischen Mitteln. Doch auch sie sind rational motiviert und fügen sich in den Gesamtzusammenhang von Natur und Lebenslauf ein. Zwischen dem Menschen und der Schicksalsgöttin entsteht so etwas wie ein Dialog, der zeitweise in einem Geist der Freundschaft und voller Dankbarkeit geführt wird; zuweilen, in Situationen, die sich durch einen starken Gefühlsausbruch und -ausdruck auszeichnen, findet sich eine zutiefst negative Einstellung. Die rationalistische Grundhaltung schließt keineswegs bei wirklichen Erlebnissen einen echten Gefühlsausbruch aus, wo dann das rationale Moment an die zweite Stelle tritt oder auch gar nicht mehr sichtbar wird.

Der sicherste und typischste Ausdruck des religiösen Lebens ist das Gebet. Zur geistigen Struktur des Naturmenschen gehört das Gebet, das inhaltlich stets mit den Gütern des Lebens verbunden wird, nämlich mit seiner materiellen Seite. Hier steht an erster Stelle die Sorge des Menschen um seine Existenz, daß er das tägliche Brot habe, daß die Fruchtbarkeit der Felder gesichert sei, daß das Vieh gedeihe (5680, 9497, 11089 u. a.). Ebenso wichtig sind auch die Lebenslagen, in denen Laima um Hilfe bei schwerer Arbeit, bei Ungerechtigkeit u. a. gebeten wird. Insbesondere werden Bitten um Schutz vor verschiedenen Unglücksfällen geäußert (1219, 1220, 1223, 17832). Eine reiche Gefühlsskala weisen die Fälle auf, in denen sich Waisenkinder mit der Bitte um Hilfe an Laima wenden (351, 5109 u. a.). Manchmal werden diese Bitten auch in ausdrucksvoller poetischer Form geäußert: „Bestimme, Laima, mir das Leben ganz leicht, leicht, ganz üppig, üppig: die Leichtigkeit des Hopfens, die Üppigkeit des Birkenbesens" (1207). Sicherlich wird die richtige Bewertung der Texte in vielen Fällen durch die poetische Ausdrucksweise und die schwer festzustellende Entstehungszeit erschwert. Doch kann man deshalb weder die Wirklichkeit eines religiösen Erlebens leugnen noch auch, daß Laima in den Texten in ihren ursprünglichen Funktionen auftritt, als Bestimmerin des ganzen Lebens. Wenn man die verschiedenen Arten von Gebeten überschaut, in denen man sich an Laima wendet[123], kann man unter ihnen zwei Hauptgruppen feststellen: das Bittgebet (4968, 2575, 25753, 1199 u. a.) und das Dankgebet (9253, 4492, 22278). Es sind Gebete, wie sie ihrem Inhalt und ihrer Form nach in allen höheren Religionen bekannt sind. Doch ist besonders darauf hinzuweisen, daß in den Quellen jegliches Zeugnis von Mystik oder religiöser Versenkung fehlt.

Besonders interessant sind Laimas Beziehungen zu anderen Göttern. Das Problem hat seine Aktualität nicht nur vom Standpunkt des Religionswissenschaftlers, der anerkennt, daß grundsätzlich mit jedem höheren Gott Funktionen der Schicksalsbestimmung verbunden sind. Das gehört zu den wesen-

123 Vgl. *Šmits* 1926, 32.

haften Zügen einer Gottheit. Doch ergeben sich dabei Schwierigkeiten, besondere Wesenszüge aufzuzeigen, in denen sich die höheren Götter voneinander unterscheiden. Dieses Problem ist nicht nur theoretisch. Der religiöse Mensch hat es in seiner Weise schon durchgemacht, und es ist in den Quellen bezeugt. Deshalb ist es jetzt an der Zeit, sich damit zu befassen, wie sich Laimas Beziehungen zu anderen Göttern der baltischen Religion entwickelten. Hier sehen wir neben Laima ihre Nebenbuhlerin – die gleichfalls personifizierte *Nelaime* (das Unglück): „Laima ging mit Nelaime über ein und denselben Steg. Wende dich, Laima, um, wirf Nelaime ins Wasser" (9212,1), oder noch ausdrucksvoller: „Laima sitzt auf dem Berge, Nelaime im Tal. Wirf, Laima, der Nelaime einen Stein in den Rücken" (1220). Neben Nelaime ist als übelwollende Gegnerin Laimas auch der personifizierte „böse Tag" erwähnt (9180). Wie aus diesen Texten deutlich wird, wurde Laima aufgefordert, Nelaime entweder ins Wasser zu stoßen, damit sie ertrinke, oder auch sie überhaupt aus dem Wege zu räumen. Hier ist im Text selbst Laima schon höher gesetzt, nämlich auf einen Berg, Nelaime dagegen ins Tal. Wenn auch der Gegensatz und die negativen Beziehungen bezeugt sind, so sagen die Quellen doch nichts über einen etwaigen Kampf aus. Und wenn man hierin einen gewissen Dualismus zwischen Gutem und Bösem in dieser personifizierten Form erblicken kann, so handelt es sich doch keineswegs um einen besonders ausgeprägten Zug in der baltischen Religion. Der Gegensatz zwischen Laima und Nelaime hat sich im Volksbewußtsein unterschwellig bis in die neueste Zeit erhalten. Das wird noch besonders deutlich in den in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts aufgeschriebenen Zauberworten[124]. Dieser Dualismus des Guten und des Bösen hat sich auch in den zu verschiedenen Jahreszeiten festzustellenden Maskenumzügen erhalten[125]. Aber ob man von diesen noch vorhandenen späten Relikten auf einen früher ausgeprägteren Dualismus in der baltischen Religion schließen darf, ist zu bezweifeln; jedenfalls kann das Problem nur hypothetisch erörtert werden, denn ein Dualismus konnte hier leicht auch unter dem Einfluß des christlichen Dualismus eindringen.

Wie wir bereits in einem der Texte gelesen haben, hat Laima mit Dievs darüber diskutiert, wer sterben müsse. Sie ist stets anderer Ansicht als Dievs. Diese Verschiedenheit wird besonders deutlich in jenen Situationen, die wir vorhin als schicksalhaft bezeichnet haben, jedoch am meisten beim Heiraten. Vom ganz neutralen Gedankenaustausch untereinander (9214) kommen Dievs und Laima stets zu entgegengesetzten Willensäußerungen: „Was hätte ich nun tun sollen? Dievs bestimmte, Laima verweigerte. Dievs sagte, daß dies eine Brotstelle ist, Laima – bittere Tränen" (10042). Diese Verschiedenheit der Ansichten führt beide Schicksalsbestimmer zur Feindschaft: „Dievs be-

124 Vgl. *Brīvzemnieks* Nr. 50, 72, 77, 113, 192 u. a.; *Straubergs* 1939 1, 395.
125 Vgl. *Jansons* 1933, 64 f.

findet sich meinetwegen mit Laima in großer Feindschaft: Dievs gab mir ‚Brotland', Laima verweigerte den Pflüger" (9459), oder: „Zu meinem Kummer sind Dievs und Laima in große Feindschaft geraten: Dievs bestimmte mir einen leichten Lebenslauf, Laima verweigert weinend" (9242). Hier ist noch zu bemerken, daß Dievs das Gute will, Laima dagegen, entgegen ihrem Wesen, ist immer anderer Ansicht als Dievs und verhindert, sich mit verschiedenen Gründen rechtfertigend, die Absichten von Dievs in Heiratsangelegenheiten. Es sind wohl für diese Beziehungen zwischen Dievs und Laima mehrere Motive zu suchen, deren eingehendere Analyse hier jedoch nicht möglich ist[126]. Zunächst scheint es, daß Laima in die ursprünglichen Himmelsmythen an die Stelle von Saule eingedrungen ist, welche oft mit Dievs verfeindet ist, wie wir es schon vorhin wegen der Unverträglichkeit ihrer Töchter mit den Gottessöhnen und der ihnen zugefügten Unbill gesehen haben. Eine Rolle mag weiter der Umstand spielen, daß Dievs und Laima auch familiäre Beziehungen unterhalten und daß die Unverträglichkeiten damit zusammenhängen können. Wie auch immer die gespannten Beziehungen zwischen Dievs und Laima erklärt werden mögen, die Tatsache, daß sie in der Schicksalsbestimmung zusammenarbeiten, gleichgültig, ob positiv oder negativ, ist begründet. Hierzu könnte man noch bemerken, daß der ursprüngliche himmlische Dievs seinen positiven Wesenszug gegenüber der ursprünglichen Schicksalsgöttin Laima in verstärktem Maße vielleicht unter dem Einfluß späterer christlicher Traditionen gewonnen haben mag.

Ein besonderes Problem bildet das Verhältnis von Laima zu Saule. Wir vermuteten eben, als ein Motiv unter anderen, daß Laima an Stelle von Saule in die Himmelsmythen eingedrungen ist, aber man kann die Frage auch umgekehrt stellen: ob Saule an die Stelle von Laima getreten ist. Den Ausgangspunkt bilden hier die magische Lebensanschauung und der die baltische Religion wie ein roter Faden durchziehende Gedanke, daß alles, was mit Saule zusammenhängt, in rein physischer Bedeutung positiv ist. Darauf beruht ja auch, wie wir gesehen haben, Saules hervorragende Stellung als Göttin. Hier spricht ein Text, der das eben Gesagte über Dievs und Laima wiederholt, eine klare Sprache. Tatsächlich kann man ihn auch als Variante ansehen: „Dievs ist der Tag vergangen im Gespräch mit Laima: Dievs versprach einen leichten Lebenslauf, Saule ein langes Leben" (1212). Der Text zeigt eine reine Kontamination. Dievs hat sich mit Laima unterhalten, und so wäre in logischer Fortsetzung zu erwarten, daß Laima genannt wird, die ein langes Leben verleiht. An ihrer Stelle erscheint hier Saule. Ursprünglich war die Bestimmerin des Lebens und die Gesprächspartnerin wohl Laima gewesen. Saule tritt in diesem Fall nur als Substitut für Laima auf. Hier könnte man die Frage stellen: in welcher Weise ist die Annäherung von Laima und Saule vor sich

126 Vgl. *Biezais* 1955, 141 ff.

gegangen? Hat Saule Laima in der Rolle der Schicksalsbestimmerin verdrängt oder umgekehrt? Die Antwort der Quellen auf diese Frage ist nicht ganz klar. Rein theoretisch ist es nicht ausgeschlossen, daß die Funktionen der Schicksalsbestimmung naturgemäß und ursprünglich die von Saule waren, wie sie in den Religionen des Nahen Ostens bekannt sind. In diesem Fall entsprechen die Funktionen der Schicksalsbestimmerin bei Laima ähnlichen Funktionen bei Saule. Dann gibt es auch keine Schwierigkeiten für Laima, an Stelle von Saule in der Funktion der Schicksalsbestimmung zu erscheinen, oder umgekehrt für Saule, in denselben Funktionen an Stelle von Laima aufzutreten.

Eine besondere Frage ist auch die in bezug auf Laima als Mutter. In den hier erwähnten Texten wird Laima zwar beim Namen genannt, aber nichts weiter über ihren Familienstand ausgesagt. Es ist eine weitverbreitete Vorstellung, daß Laima eine Mutter ist. In den Texten wird sie auch direkt Glücksmutter genannt (9283 u. a.). Neben Glücksmutter ist ein Synonym Lebensmutter *(Mūža māte)* (9284,1; 9172,1 u. a.). Es ist verständlich, daß man Laima Lebensmutter nennt, weil sie ja das Leben bestimmt. Offenbar hat bei der Wahl des Namens Glücksmutter der Umstand eine besondere Rolle gespielt, daß ihr als Bestimmerin des Schicksals eine ebenso große Rolle als Verleiherin des Wohlstandes zukommt, wie das ja schon die Grundbedeutung des Namens *laime* (Glück) aussagt. Dieser Zug war besonders bedeutsam im Leben eines Volkes von Ackerbauern und Viehzüchtern. Die Frau als Mutter und deren religiös-symbolisches Wesen spielen stets eine große Rolle. In den bäuerlichen Fruchtbarkeitskult paßt daher Laima als Mutter gut hinein. Damit erhält sie ihre bedeutsame Stellung im Fruchtbarkeitskult.

Laima wendet besondere Aufmerksamkeit der Frau, richtiger: der Moral des Mädchens zu. Moralische Vollwertigkeit wird als Vorbedingung nicht nur im Leben und in der Ehe überhaupt, sondern auch als Voraussetzung dafür angesehen, überhaupt heiraten zu können. Da aber Laima tatsächlich als Schicksalsbestimmerin beschließt, wer heiraten wird, und auch den Partner auswählt, so achtet sie gewöhnlich darauf, ob das Mädchen die entsprechenden moralischen Eigenschaften hat, die das Familienleben erfordert. Der übliche Terminus zur Bezeichnung dieser moralischen Eigenschaften ist das Wort *gods*, Ehre. Das ist ein weiter, undifferenzierter Begriff, der viele einzelne Merkmale in sich birgt, angefangen von solchen Eigenschaften wie Arbeitsamkeit bis zum Vertrauen auf die Gottheit selbst, Laima, daß diese auch in schweren Lebenslagen alles gut ordnen werde. Diese Überzeugung ist gewöhnlich auch dann unbeirrbar, wenn andere Menschen eine ablehnende Haltung einnehmen und ein Mädchen schmähen: „Es schmähen mich fremde Leute, Laima schmäht mich nicht. Wen, Laima, wirst du schmähen? Du bist ja selbst die Setzerin des Lebenslaufes" (8773), oder noch deutlicher: „Es verschmähen mich alle Leute, Laima verschmäht mich nicht; Laima verschmäht mich nicht, sie sieht, daß ich in Ehren lebe" (8774). Das Verhältnis zu Laima in schweren Lebenslagen

findet seinen Ausdruck nicht nur in einem überzeugten Vertrauen, das auch durch äußere ungünstige Umstände nicht erschüttert werden kann, es bietet auch einen Grund, sich mit direkten und noch dringlicheren Gebeten an sie zu wenden (6618, 9312, 9215). In den Quellen ist dennoch auch ein gewisser Übermut dann zu spüren, wenn sich das Leben als gut erwiesen hat. Unter Berufung auf das Wohlwollen Laimas wird ein gewisser stolzer Trotz spürbar (22028–29). Es ist wichtig, hier zu bemerken, daß kein anderer Gott mit den Menschen so eng verbunden ist, insbesondere mit dem moralischen Leben der Frau, wie Laima. Man könnte erwarten, daß auch Dievs hier eine größere Rolle spielte. In einzelnen Fällen wird er zwar in Gebeten solchen Inhalts auch erwähnt, aber meistens zusammen mit Laima. Laima ist mit dem menschlichen Leben, insbesondere dem der Frau, so eng verbunden, daß dieses Verhältnis beinahe den Charakter eines Glaubensbekenntnisses annimmt: „Junge Männer, junge Mädchen, bittet die Laima herzlich; die alten Frauen trugen keine Sorgen, die kamen mit Laima überein" (1072, ähnlich 1071 u. a.).

Laimas Fürsorge prägt sich nicht weniger deutlich auch auf verschiedenen anderen Gebieten aus: überall, wo es sich um Geburt und Fruchtbarkeit handelt, einerlei, ob im Feldsegen oder bei der Viehzucht. Besonders die Kühe stehen unter Laimas Schutz. Die dichterische Ausdrucksform erzählt in einprägsamen Metaphern, daß Laima selbst aufs Feld geht, um zu säen, und zwar das beste Getreide, nämlich Weizen (54813). Als übliche Form der Fruchtbarkeitsförderung stellt man sich vor, daß die Gottheit über die Felder schreitet, wie wir das schon von Dievs und Saule gehört haben. Zu ihnen gesellt sich auch Laima als Segenspenderin der Felder. Je nachdem, welches Getreide sie segnet, wird auch ihre Kleidung mit einem entsprechenden Ausdruck gekennzeichnet, z. B. segnet sie das Haferfeld, gekleidet in ein wollenes Umschlagetuch, das mit Haferrispen besetzt ist. Ebenfalls aus dem vorausgegangenen Text bekannt ist auch das Bild der Göttin, die mit erhobenen Röcken über ein Roggenfeld dahingeht, damit es Brot gibt. Vorher haben wir in dieser Rolle Saule kennengelernt, die in ebenso anschaulicher Weise über die Felder schritt, um ihnen Segen zu bringen. Hier hat Laima dieselbe Aufgabe. Der Vorgang ist ebenfalls der gleiche geblieben. Im Ackerbau erscheinen nebeneinander männliche und weibliche Gottheiten. In der Viehzucht dagegen ist die Fürsorge zwischen weiblichen und männlichen Wesen geteilt. Für die Pferde sorgt ein männlicher Gott, nämlich Dievs, aber für die Kühe insbesondere Laima, wie durch eine sehr große Textgruppe bezeugt wird. Im Zuge eines späteren Synkretismus ist die hl. Maria an die Stelle von Laima in denselben Funktionen getreten. Die wenigen zitierten Texte bezeugen, daß die Göttin Laima eine zentrale Stellung in der baltischen Religion einnimmt. Es wurden ihr auch Opfer dargebracht. Diese Frage ist eingehender im Zusammenhang mit den Familienehrungen von mir behandelt worden[126a].

126a Vgl. *Biezais* 1955, 221 ff.

Zusammenfassend können wir über Laima sagen:

Erstens ist bei der Bestimmung des Wesens Laimas die Unterscheidung ursprünglicher und sekundärer Momente von größter Bedeutung. Unter dem Einfluß des Christentums ist sie zum Teil mit der hl. Maria verschmolzen und hat solche Wesenszüge und Funktionen angenommen, die nur durch den Einfluß der letzteren zu erklären sind. Dieses Moment ist in der bisherigen Forschung über Laima nicht genügend beachtet worden. Deshalb hat man in ihrem Wesen solche Züge als ursprünglich heidnisch angesehen, die in Wirklichkeit dem Einfluß des Christentums zuzuschreiben sind.

Zweitens ist Laima eine gemeinsame Göttin aller baltischen Völker. Das lettische Material ist jedoch vollständiger überliefert worden, und dieses bringt uns zu der Überzeugung, daß sie eine alte Schicksalsgöttin dieser Völker ist.

Drittens besteht keine Veranlassung, in dem ursprünglichen Wesen Laimas fremde Einflüsse zu suchen. Jene Ansicht ist abzulehnen, die sie nach der Analogie des Ahnenkults anderer Völker, besonders der Slaven, als ursprünglich zu diesem Kultus zugehörig betrachtet. Die enge Verbundenheit Laimas mit dem häuslichen Kult entspringt ihren Funktionen als Schicksalsbestimmerin und ihrer regen Anteilnahme am ganzen Leben des Menschen, besonders bei den wichtigsten Ereignissen desselben.

Viertens gehört Laima phänomenologisch zu den in den indoeuropäischen Religionen bekannten Schicksalsgottheiten[127]. Aus unseren Darlegungen ist ersichtlich geworden, daß in ihrem Wesen uralte vorchristliche Elemente vollkommener erhalten sind als bei den anderen Völkern des heutigen Europas. Zu erklären ist dieser Umstand mit dem Charakter des lettischen folkloristischen Materials. Dank der besonderen historischen Widerfahrnisse und sozialen Verhältnisse dieses Volkes sind solche Züge in der Gestalt Laimas bewahrt geblieben, die bei den Schicksalsgottheiten anderer Völker Europas nicht überliefert sind. Diese in so ausgeprägten Wesenszügen ersichtliche Gestalt Laimas als einer Schicksalsgöttin könnte im weiteren Zusammenhang auch neues Licht auf ähnliche Erscheinungen in anderen indoeuropäischen Religionen werfen.

2. *Kārta*

In der baltischen, insbesondere der lettischen Religion ist eine Göttin *Kārta* bekannt, die lebhafte Diskussionen hervorgerufen hat. Es ist bezeichnend, daß Kārta nur im Folklorematerial erwähnt wird. Man hat mehrfach versucht, sie, entsprechend den griechischen und römischen Dreiheiten von Schicksalsgöttern, mit Laima und Dēkla als den beiden übrigen Gliedern einer solchen Dreiheit in Zusammenhang zu bringen. In Wirklichkeit entfällt diese Möglichkeit schon

127 Das hat auch richtig *Lanczkowski* 1971, 128 f, gesehen.

als solche, da Dēkla der in der Volksetymologie veränderte Name der hl. Thekla ist[128]. Entsprechend den seinerzeitigen Methoden hat man den Namen Kārta etymologisch mit skr. *kṛt* und gr. κείρω zusammengebracht[129]. Etymologisch-semantische Zusammenhänge würden dann an Kārta als eine Todesgöttin denken lassen. Alle diese Versuche sind jedoch als Spekulationen anzusehen, da sie in den Quellenaussagen keine Begründung finden[130]. Das Problem erfährt eine glaubhafte Lösung, wenn man die Texte selbst einsieht und sie einer kritischen Analyse unterzieht. Zunächst ist zu bemerken, daß es sich bei der Bezeichnung um ein Verbalsubstantiv handelt, das sich von den Verben *kārt*, hängen, und *kārtot*, ordnen, ableiten läßt. Wenn man die eben abgelehnte etymologisch-semantische Methode benutzt, dann könnte man von Kārta als einer Göttin sprechen, die entweder etwas hängt oder ordnet. Es ist wohl das menschliche Leben, das zu (ver)hängen oder zu ordnen wäre. Tatsächlich fehlte es nicht an Deutungen solcher Art[131]. Hierbei sind zwei Umstände zu beachten. Erstens ist in der Volkspoesie die Alliteration sehr beliebt. Analog zu vielen anderen Wendungen trifft man auch auf die folgende: *„Kārtiņ tavu kārumiņu"* (Kārta *dim.*, wie du es verhängt hast) (17772)[132]. Das läßt vermuten, daß der Name Kārta mit *kārt*, hängen, zu verbinden ist. Derselbe Text spricht in seiner Fortsetzung noch vom „Verhängen" des Lebens. Eine andere Variante des Textes weist eine Veränderung auf, indem an Stelle von Kārta Laima in denselben Funktionen erwähnt wird. Aber damit allein ist deren Identität nicht bewiesen, wenn auch beide in diesem Text genannten Funktionen, nämlich das Leben zu bestimmen, identisch sind. Das zweite Moment, das hier besonders zu beachten ist, ist dieses, daß Laima selbst auch das Leben „verhängt": *„Kam, Laimiņ, kārtin kāri"* (Warum hast du, Laima *dim.*, verhängend verhängt) (1135). Sie „verhängt" das Leben. Es scheint, daß dieses Moment psychologisch mit der Vorstellung einer aufgehängten Wiege zu erklären ist[133]. Beide Göttinnen, Laima und Kārta, sind gerade bei dieser Tätigkeit anzutreffen. Diese vereinigt sie eng. Es ist besonders zu beachten, daß Kārta in keinem Fall in solchen Situationen auftritt, in denen nicht auch Laima bekannt wäre. Damit kommen wir zu einer in der Phänomenologie der Religion wohlbekannten Erscheinung. Eine besondere Eigenschaft oder Funktion einer Gottheit kann unter gewissen Umständen hypostasieren, sich personifizieren. Das heißt, sie kann sich zu einer neuen, selbständigen Gottheit entwickeln[134]. Diese Erscheinung ist auch anderweitig in der baltischen Religion bekannt. Kārta fügt sich völlig in das Schema hypostasierter göttlicher Eigenschaften und Funktionen ein. Dennoch kann man die Selbständigkeit dieser Gottheit nicht leugnen, mag ihre Gestalt auch noch so wenig ausgebildet sein. Es ist selbstverständlich, daß die Tätigkeit Kārtas in den Grenzen ihrer einzigen Funktion bleibt. Wann sich die Gestalt Kārtas herausgebildet haben mag, läßt sich nicht feststellen.

128 Darüber, daß sich unter dem Einfluß der hl. Thekla die Göttin Dēkla entwickelt hat, s. Näheres *Biezais* 1955, 245 ff.

129 *Lautenbachs* 18 ist zur Erkenntnis gekommen, daß Kārta „mit dem griechischen (ἡ) κής (κηρός und καρός), was *nāves-vara*, Macht des Todes, *nāves-liktenis*, Schicksal des Todes (κήρ und κῆρες θανάτοιο), bedeutet, zusammenhänge [...]".

130 Das hat zum Teil bereits *Šmits* 1926, 28, erkannt.

131 So hat es *Endzelīns* erklärt (vgl. ME 2, 201).

132 Bei dem Bildungsprozeß eines solchen Ausdrucks ist hier an die Bedeutung der Alliteration zu denken, wie *Bērziņš* 1, 286 f, richtig erkannt hat.

133 Vgl. *Šmits* 1926, 27. Das hat auch *Jonval* 18 richtig gesehen: „Le mot semble inséparable du verb kārt qui veut dire ‚suspendre' et que nous trouvons très souvent usité par les daiņas dans l'expression ‚suspendre le berceau'."

134 Das ist eine bekannte Erscheinung in der Welt der Religionen und verlangt keine besondere Begründung. Es genügt, daran zu erinnern, daß diese Erscheinung bei den Semiten (vgl. *Bertholet* 9) und besonders bei den Römern anzutreffen ist (vgl. Lexikon 2, 1, 129 ff).

IV. DIE FÖRDERER DES LEBENS

1. Die Mütter

Die bisherige Erörterung der baltischen Religion zeigt, wie sehr neben den Bemühungen um den Menschen selbst und sein Schicksal die Sorge um Ackerbau und Viehzucht im Mittelpunkt steht, die die einzige Sicherung des Wohlstandes und der Existenz bilden. Beinahe alle bisher erwähnten Astral- und Schicksalsgötter erscheinen auch in der Rolle von Förderern der Fruchtbarkeit. Daneben gibt es noch eine große Anzahl anderer personifizierter Wesen. Sie werden gewöhnlich Mütter genannt; ihre Zahl beträgt gegen 70[135]; *Abras māte*, Backtrogmutter (36897), *Āru māte*, Mutter der Gefilde (51451), *Bangu māte*, Wellenmutter (30865), *Bišu māte*, Bienenmutter (30274), *Bišu māmuliņa*, Bienenmütterchen (32446,4), *Ceļa māte*, Wegesmutter (31789), *Ceļa māmuliņa*, Wegesmütterchen (6705), *Dabas māte*, Mutter Natur (2686,3), *Daugavas māte*, Mutter Daugava (52225), *Debess māte*, Himmelsmutter (415 v.), *Dieva māte*, Gottesmutter (34054), *Diev' māmiņa*, Gottesmütterchen (7964), *Dzīpariņa māmuliņa*, Garnmütterchen (34331,1), *Gaujas māte*, Mutter Gauja (7500), *Gausa māte*, Mutter des Gedeihens, *Sāta māte*, Mutter der Mäßigkeit (16093), *Jāņu māte*, Johannismutter (53482), *Jumja māte*, Mutter des Jumis (28530), *Joda māte*, Teufelsmutter (29835,1), *Jūras māte*, Meeresmutter (30910), *Kapu māte*, Friedhofsmutter (27519,1), *Kara māte*, Kriegsmutter (13604), *Krūma māte*, Buschmutter (29087), *Laimas māte*, Glücksmutter, *Mūža māte*, Lebensmutter (9172,1), *Lapu māte*, Blättermutter (29087,1), *Lauka māte*, Feldmutter (7729), *Laumas māte*, Feenmutter (8238), *Lazdu māte*, Haselstrauchmutter (55105), *Lietus māte*, Regenmutter (2867,1), *Linu māte*, Flachsmutter (28474), *Māras māte*, Mutter Māra (1077), *Mēra māte*, Maßmutter (31363), *Mēslu māte*, Düngermutter (29089), *Mēslu bāba*, Düngerbaba (1171,1), *Meža māte*, Waldmutter (24), *Miega māte*, Schlafmutter (2053), *Rauga māte*, Hefemutter (55126), *Mieža māte*, Gerstemutter (19725), *Miglas māte*, Nebelmutter (2864), *Nakts māte*, Nachtmutter (437,2), *Naudas māte*, Geldmutter (11031), *Nāves māte*,

135 *Greble, Vilma*, 1957, 733 f, hat versucht, sie zu zählen.

Todesmutter (27533,1), *Ogu māte*, Beerenmutter (30653), *Pērkoņa māte*, Mutter Pērkons' (33703), *Piena māte*, Milchmutter (29181), *Pirts māte*, Mutter der Badestube (III, 24086), *Rīgas māte*, Mutter Riga (31749), *Rožu māte*, Rosenmutter (225), *Rūšu māte*, Grubenmutter (27528), *Saules māte*, Mutter Sonne 2333,5), *Sēņu māte*, Pilzmutter (37522), *Sēņu māmiņa*, Pilzmütterchen (2839), *Skauģa māte*, Neidmutter (433), *Smilšu māte*, Sandmutter (27536,3), *Sniega māte*, Schneemutter (2863), *Sviesta māte*, Buttermutter (55324), *Tabaciņa ragu māte*, Tabakshornmutter (34330), *Tirgus māte*, Marktmutter (34346), *Ūdens māte*, Wassermutter (30774,4), *Uguns māte*, Feuermutter (36893), *Upes māte*, Flußmutter (30890), *Vēja māte*, Windmutter (19638), *Veļu māte*, Totenmutter (27538), *Velna māte*, Teufelsmutter (34120), *Zemes māte*, Mutter Erde (27340), *Ziedu māte*, Blütenmutter (28253), *Ziemeļa māte*, Nordmutter (II 124), *Zirgu māmulīte*, Pferdemütterlein (29946), *Žagaru māte*, Reisigmutter (50772), *Laika māte*, Wettermutter (8299, 9215), *Briežu māte*, Hirschmutter (1335), *Pieguļas māte*, Mutter der Nachthütung (T 31911), *Dārzu māte*, Gärtenmutter[136], *Lopu māte*, Viehmutter[137], *Rīšu māte*, Mutter des Spinnens (T 25625). Wie aus dieser Zusammenstellung ersichtlich ist, findet sich der größte Teil dieser Mütter im Folkloromaterial. Das ist besonders zu beachten, wenn man deren Rolle in der baltischen Religion ermitteln will. Wenn man sich weiter mit dieser umfangreichen Zusammenstellung von Müttern beschäftigt, kommt man zu der Erkenntnis, daß neben solchen mythologischen Wesen, wie sie auch in anderen Religionen bekannt sind (Mutter Erde, Mutter Sonne u. a.), eine große Zahl solcher Wesen festzustellen ist, die nur in der baltischen Religion vorkommen.

Die Zusammenstellung zeigt außerdem klar, daß ein Teil von ihnen nicht nur aus Naturerlebnissen entstanden, sondern auch weiterhin eng mit diesen verbunden ist. Das Naturerlebnis hat hierbei seinen Ausdruck in einer poetischen Form gefunden (Blütenmutter, Blättermutter). Diese Wesen haben keine mythologische Bedeutung. Eine andere Gruppe erweist, daß sie das Ergebnis von Unterscheidungen im Rahmen der Familie eines Gottes darstellt (Mutter Pērkons', Regenmutter, Mutter des Jumis)[138]. Ebenso kann man auch annehmen, daß sich eine bekannte Göttin weiter zu differenzieren vermochte, je nachdem, wie ihre Funktionen in verschiedenen Situationen aufgefaßt wurden und welche Rolle sie dabei spielte. So haben sich aus der Mutter Erde, wie es scheint, mehrere andere Mütter entwickelt, die deren Funktionen übernommen haben, z. B. Sandmutter, Friedhofsmutter u. a. In gewissen Situationen konnte man auch die Bezeichnung Mutter synonym neben den Namen der Göttinnen gebrauchen, z. B. Laima = Mutter des Lebens, Saule = Mutter

136 *Einhorn* 1649, 18.
137 AaO.
138 Unter dem Einfluß von *Bertholet* hat den Differenzierungsgedanken in diesem Fall auch *Adamovičs* 1936, 211 f, verwertet.

Sonne. Ebenso ist zu erkennen, daß ein und dieselbe religiöse Funktion mit verschieden benannten Müttern verbunden wird, was vielleicht so zu erklären ist, daß in verschiedenen Gegenden verschiedene Ausdrücke gebraucht wurden (Backtrogmutter = Hefemutter; Mutter der Gefilde = Feldmutter; Mutter des Gedeihens = Mutter der Mäßigkeit). Doch ist nicht zu verkennen, wie bereits Šmits richtig nachgewiesen hat, daß auch Neubildungen nach alten Vorbildern entstanden sind. Zu diesen zählt er mit Recht die Geldmutter, die Blütenmutter u. a.[139]. Zweifellos sind dieser Gruppe auch Rosenmutter, Mutter Natur, Nordmutter u. a. zuzuzählen. Ferner ist zu bemerken, daß eine große Zahl der hier erwähnten Mütter nur ihren Namen nach bekannt ist. In diesen Fällen bietet allein die semantische Bedeutung eine Vorstellung von ihrem Wesen. Eine Beschreibung des Äußeren der Mütter fehlt fast völlig; ebenso werden keine Erklärungen über die Art ihrer Tätigkeit sowie über ihre Beziehungen untereinander, zu den Menschen und zu den höheren Göttern gegeben. Doch ist die Erscheinung als solche interessant, und man kann nicht an ihr vorbeigehen, auch dann nicht, wenn man einen Teil davon als rein poetische Ausdrucksformen oder Synonyme ansehen muß.

Das Problem ist bisher nicht ernstlich untersucht worden, deshalb konnte man auch zu keinen einigermaßen begründeten Erklärungen der Erscheinung kommen. Šmits hat sich mit dem Hinweis begnügt, daß der Mütterkult bei den Letten eine jüngere Erscheinung sei[140]. Er motiviert das damit, daß dieser einerseits weder mit den Vorstellungen der beiden anderen baltischen Völker, die eine solche Vielzahl von Müttern nicht kennen, noch mit den Mythen der indoeuropäischen Völker überhaupt übereinstimmt. Andererseits weist er darauf hin, daß auch bei den Esten (einem finnisch-ugrischen Volk), in deren Gebiete die Letten allmählich eingedrungen sind, Mütter festgestellt werden können, die mit ihren Bezeichnungen in gewissem Sinne den lettischen Müttern entsprechen[141], aber auch sie werden in der estnischen Religion als eine jüngere Erscheinung angesehen. Doch gibt Šmits zu, daß ungeachtet dieser Umstände, die auf eine spätere Entwicklung eines Mütterkults hinweisen könnten, das Problem nicht gelöst ist. Daher ist er gezwungen zu erklären: „Ein so weit entwickelter Matronenkult konnte sich bei den Letten keinesfalls erst in jüngerer Zeit bilden."[142] Er beruft sich auf linguistische Formen, daß nämlich die lettische Sprache, im Unterschied zur älteren litauischen, ihre Eigenheiten daher erhalten habe, daß die Letten in Gebiete, insbesondere in Livland, eingedrungen seien, in denen ihre Vorfahren lebten, und daß sie von dort ihre

139 *Šmits* 1926, 87. Vielleicht kann man auch von Fälschungen sprechen, die durch unüberlegte Methoden beim Sammeln des Folklorematerials zustande gekommen sind (vgl. *Biezais* 1961a, 38).
140 Vgl. *Šmits* 1926, 86.
141 AaO 37.
142 Er hat nicht erwähnt, welcher ethnischen Zugehörigkeit sie sein könnten, doch ist anzunehmen, daß er an die Vorfahren der Letten und Esten gedacht hat.

Anregungen empfangen hätten. Šmits schreibt diesen Vorfahren einen Matronenkult zu, den sowohl die Letten als auch die Esten von ihnen übernommen hätten, während die Litauer weder in der Sprache noch in der Mythologie in dieser Weise beeinflußt worden seien. Daher ist auch der Mütterkult bei den Litauern nicht verbreitet. Wie scharfsinnig dieser Versuch, den umfangreichen Mütterkult bei den Letten formal zu erklären, auch sein mag, so bleibt er dennoch ohne Gehalt, denn es gibt keine Quellen, die etwas über den Mütterkult dieser „Vorfahren" in Livland aussagen würden. Es wurden auch andere Ansichten geäußert, etwa die, daß der lettische Mütterkult unter dem direkten Einfluß der finnischen Mythologie entstanden sei[143]. Diese verschiedenen Standpunkte sind nur Annahmen, die einer ernsthaften Überprüfung des ganzen zugänglichen Materials im Gesamtzusammenhang bedürfen. Daß man es hier jedoch mit einem eigentümlichen Problem zu tun hat, ist schon jetzt zu erkennen. Alle zuvor erwähnten Versuche, den Mütterkult zu erklären, stehen im Widerspruch zu der These, daß die Muttergottheiten zu den Urtypen gehören. Der Umstand jedoch, daß der Mütterkult nur bei einem der baltischen Völker verbreitet ist, schafft wiederum Schwierigkeiten, sich auf diese Grundbehauptung zu stützen.

2. *Feld- und Hausbeschützer*

Neben den Müttern als ausgesprochenen Fruchtbarkeitsgöttinnen sind auch noch andere festzustellen. Bereits in einer Nachricht der Jesuiten aus Lettland vom Jahre 1606 finden wir eine Bemerkung, daß „deum vocant [...] agrorum ae frumentorum cereklicing"[144]. Zweifellos kann man in diesem Wort das Verb *cerot*, Schößlinge treiben, erkennen, was bedeutet, daß aus einem Getreidekorn oder einer Wurzel mehrere Stengel herauswachsen wodurch die Pflanze fülliger wird[145]. In der Nachricht der Jesuiten erscheint daneben die Bezeichnung *Cerokle* (Staude). Doch kommt ein solches mythologisches Wesen außer in den Berichten der Jesuiten in anderen Quellen nicht vor, dagegen kann man im Folklorematerial ein dem Begriff *ceroklis* (Staude) direkt entsprechendes Wesen im Mütterkult entdecken, nämlich die *Ceru māte* (Staudenmutter).

Ein alter Gott des Fruchtbarkeitskults ist *Jumis*. Die ursprüngliche Bedeutung des Namens steht in Verbindung mit einer altindischen Wurzel. Doch sind die Sprachwissenschaftler sich darüber nicht einig. Es wurde die Meinung

143 *Balys* 1953, 10: „It is, therefore, quite obvious that the Latvian names with *māte*, ‚mother', for their nature spirits are of a later origin and have been made under the influence of the Finns, probably Livonians or Estonians."
144 Literae 786.
145 Vgl. ME 1, 376.

geäußert, daß er mit *yama-h,* gepaart, Zwillinge[146], oder auch mit *yuvati,* binden, *yuti-h,* Verbindung, zusammenhängt[147]. Einerlei mit welchen altindischen Wörtern ähnlicher Bedeutung der Name Jumis in etymologischem Zusammenhang stehen mag, so bedeutet Jumis in der lettischen Tradition vor allem eine Doppelähre oder auch mehrere zusammengewachsene Stengel beim Flachs und bei anderen Pflanzen. Mit dieser Naturerscheinung sind in der baltischen Religion weitverbreitete mythologische Vorstellungen verknüpft. Dahinter verbirgt sich die Überzeugung, daß die Doppelähre der Beweis für ein besonderes Einwirken der Fruchtbarkeit sei. Die Doppelähre wird als symbolisches Zeichen einer solchen Kraft angesehen. Daher versucht man zur Erntezeit, durch ausnehmende Sorgfalt und besondere Maßnahmen die Bewahrung dieser Fruchtbarkeit für die Felder zu sichern. Ein wichtiges Moment bei diesen Handlungen stellt der Gedanke dar, sich diese Kraft auch fürs kommende Jahr zu erhalten. So muß denn durch einen besonderen Ritus das Verbleiben dieser Kraft auf dem Felde oder deren Erhaltung im Bauernhause, im Bereich der Vorratskammer, in der Kornkammer und anderswo sichergestellt werden. In diesen Vorstellungen spielt die Doppelähre eine große Rolle, wenn es auch den Mähern oder Flachsraufern nicht immer gelingt, sie zu finden. Daher wird sie symbolisch durch die letzte Garbe oder einen aus ihr geflochtenen Kranz ersetzt, den man in einem besonderen Ritus dem Hauswirt überreicht, wenn es sich um Getreide handelt, der Hauswirtin, wenn man es mit Flachs zu tun hat. In der Rolle eines Förderers der Fruchtbarkeit ist in der baltischen Mythologie, wie gesagt, unter diesem Namen nicht nur die Doppelähre, sondern auch der personifizierte Gott Jumis bekannt[148]. Je nachdem, bei welcher Getreideart er das Wachstum fördert, kann er in seiner Funktion auch einen Beinamen erhalten; dann nennt man ihn Roggen-, Gerste- oder Hafer-Jumis. Wegen seiner Fürsorge fürs Flachsfeld heißt er auch Flachs-Jumis[149]. Jumis ist ein Wesen männlichen Geschlechts, und um ihn hat sich, wie um die anderen männlichen Gottheiten, eine Familie gebildet. Zuerst erscheint hier die Mutter Jumis (28530 u. a.), dann auch die Jumis-Kinder, die Jumalēni (die kleinen Jumis) genannt werden (28532). Neben dem männlichen Jumis treten auch eine weibliche Jumala und Jumīte auf (28533 u. a.)[150].

146 Vgl. *Meillet* 115.
147 Vgl. ME 2, 118.
148 Einen evolutionistischen Fruchtbarkeitsmythos, entsprechend der Ansicht *Mannhardts,* hat *Adamovičs* 1938a, 136 ff, mit Benutzung des lettischen Folkorematerials konstruiert.
149 Es gibt keine ausreichenden Begründungen, hier von der Gestalt des Jumis als einer Differenzierung zu sprechen, wie das *Adamovičs* 1938a, 138, tut. In Wirklichkeit hat man es hier mit ein und demselben mythischen Wesen zu tun, das seine adjektivische Bestimmung allein aus der konkreten Situation heraus erhält, in der es tätig ist.
150 *Šmits* 1926, 39, weist darauf hin, daß die Bezeichnung Jumala u. a. ähnliche Ableitungen vielleicht unter dem Einfluß des finnischen Jumal entstanden sein können, was sehr glaubhaft erscheint.

Eine grundsätzliche Anmerkung muß hier hinzugefügt werden. Die Bedeutung der Naturerscheinungen im Bildungsprozeß der Göttermythen, welche besonders von Max Müller und Mannhardt in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts verteidigt wurde, bleibt eine der vieldiskutierten Fragen in der Religionswissenschaft. Einseitig rationalistische Versuche, die Entstehung der Götter aus Naturerscheinungen zu erklären, lassen sich freilich nicht aufrechterhalten. Einen solchen Versuch haben schon die griechischen Skeptiker kritisiert. Andrew Lang, der in seiner Diskussion gegen Grimm und besonders die Schule Müllers auch gegenüber Mannhardt einen kritischen Standpunkt einnimmt, erkennt zwar die Bedeutung der Naturerscheinungen an, jedoch nur insofern, als diese Betrachtungsweise nicht mit den einseitigen philologischen Analysen Müllers zusammenhängt. Natürlich können Naturvorgänge nicht Objekte einer Religion sein, sie können aber das religiöse Erlebnis fördern. Das muß immer beachtet werden, wenn man Fragen erörtert, die mit der Bedeutung der Naturerscheinungen im religiösen Erlebnis zusammenhängen. Der astrale Charakter ist in der baltischen Religion sehr deutlich ausgeprägt. Dasselbe kann man auch von den eben betrachteten Göttern des Fruchtbarkeitskultes sagen. Weder das eine noch das andere Merkmal dieser Religion ist verständlich, wenn man deren engen Zusammenhang mit Naturerscheinungen und -abläufen aus dem Auge verliert. Diese Abhängigkeit wurde von einem einseitigen soziologischen oder theologischen Standpunkt aus mehr als einmal geleugnet oder zumindest nicht genügend beachtet.

Ebenso wie im Ackerbau spielten auch in der Viehzucht verschiedene Wesen eine bedeutende Rolle. Es scheint, daß die im 17. Jh. von Einhorn erwähnte Viehmutter, die in der Folklore nicht genannt wird, kein echtes baltisches Wesen ist[151], sondern ein entsprechendes Gebilde im Zusammenhang mit den anderen Müttern darstellt. Unklar ist die Rolle, die der *Mārša* zuerkannt wurde (29173, 29174 u. a.), die eigentlich die Schwester des Gatten bedeutet, die aber als mythologisches Wesen in der Schutzherrschaft über die Kühe erscheint. Jedenfalls ist sie in einem späteren Synkretismus mit der hl. Maria verschmolzen[152]. Viel bestimmter sind die Nachrichten, die sowohl in den historischen Quellen als auch in den Volkstraditionen bezeugt werden, über die Rolle von Ringelnattern im Viehzuchtkult. Bereits 1587 erwähnt Henning, daß die Letten Schlangen (gemeint sind Ringelnattern) für Götter gehalten haben: „Denn vorzeiten sich dieses Vndeudsches volck, wie auch noch wol eins theils heimlich grosser Abgötterey gebrauchet, die Sonne, Stern, Mond, Feur, Wasser, Ströme vnd schier alle Creaturen angebetet, Schlangen vnd böse Kröten vor jhre Götter gehalten, welche, wie ich zum theil selbst gesehen, gar

151 Vgl. *Šmits* 1926, 39.
152 Das Problem ist ausführlicher behandelt bei *Biezais* 1955, 258 ff.

dick vnd aufgeblasen gewesen, vnd wenn man sie entzwey geschettert, geschlagen oder geworfen, ein hauffen milch aus jhrem Leibe geflossen [...].“[153]

Ebensolche Mitteilungen macht Fabricius, wenn er über die Livländer sagt, daß „alii serpentes ingentis magnitudinis nutrunt, qui mulctram furantur vicinis pecoribus, et domesticis afferunt“[154].

Dasselbe ist auch bei den Prußen und Litauern weithin bezeugt[155]. Jedenfalls zeigen die Worte von Henning eindeutig, daß die Ringelnatter in der Schutzherrschaft über das Vieh erscheint und mit der Milchmutter identifiziert wird. Das schließt nicht aus, daß die Ringelnatter in anderem Zusammenhang auch im Totenkult und in sexueller Symbolik auftreten konnte.

Alle baltischen Himmelsgötter stehen in enger Verbindung mit Pferden. Auch die Pferde des Bauern werden von besonderen mythischen Wesen beschützt. Neben dem Himmelsgott Dievs und der Schicksalsgöttin Laima ist hier besonders ein Wesen von bis jetzt noch nicht geklärtem Charakter zu nennen: *Ūsiņš*. Es ist klar, daß dieses Wesen mit der Obhut über die Pferde eng verbunden war, insbesondere mit ihrer Bewachung während der Nachthütung in den Sommernächten. Doch ist es ebenso deutlich, daß hier eine Verschmelzung mehrerer in der christlichen Tradition bekannter Pferde-Patrone in einem späteren Synkretismus stattgefunden hat, wodurch die Bestimmung des vorchristlichen Kerns dieses Wesens besonders erschwert wird. Die Gestalt des Ūsiņš in der baltischen Religion wurde bereits im 19. Jh. sehr intensiv diskutiert, weshalb in der Folklore absichtlich gefälschtes Material auftaucht. Auch diese Frage erfordert ernsthaftere Untersuchungen. Aber daß man in Ūsiņš eine vorchristliche, vielleicht eine Lichtgottheit, suchen muß, darauf lassen zum Teil die Etymologie und die semantische Bedeutung des Namens schließen[156], zum anderen Teil die Tatsache, daß er bereits von dem Jesuiten Stribiņš in einer Mitteilung aus dem Jahre 1606 erwähnt wird: Equorum Deum vocantes Vseling[157].

153 *Mannhardt* 1936, 414.
154 AaO, 457 f.
155 Vgl. WM 2, 451 f.
156 Darüber hat eine eingehende Analyse *Schmid* 1963, 130 ff, geboten.
157 *Mannhardt* 1936, 442.

Abkürzungsverzeichnis

A An	=	American anthropologist
AASU	=	Annales Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis, Uppsala
AH	=	Archaeologia Homerica, Göttingen
AHR	=	Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga, Riga
Ai	=	Aidai
ANF	=	Arkiv för nordisk filologi, Lund
APhS	=	Acta Philologica Scandinavica
ARSP	=	Archiv für slavische Philologie
ARW	=	Archiv für Religionswissenschaft
AUB	=	Université libre de Bruxelles. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, Bruxelles
AUL	=	Acta Universitatis Latviensis, Riga
AUS	=	Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm
AUU	=	Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala
BAH	=	Bibliothèque archéologique et historique, Paris
BB	=	Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, Göttingen
BM	=	Baltische Monatsschrift
BN	=	Beiträge zur Namenforschung, Heidelberg
CL	=	Collection Latomus, Bruxelles
CSR	=	Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici, Torino
D	=	Domas
DB	=	Donum Balticum to Professor Chr. Stang, Stockholm
dim.	=	dimunitivisch
DLE	=	Dienas Lapa. Etnografiskais pielikums
EH	=	*Endzelīns, J.* und *Hauzenberga, E.*, Papildinājumi un labojumi *K. Mīlenbacha* Latviešu valodas vārdnīcai 1–2, Rīgā
FBR	=	Filologu biedrības raksti, Rīgā
FVSF	=	Finska Vetenskaps-Societetens förhandlingar, Helsingfors
GGPh	=	Grundriß der germanischen Philologie, Berlin
GMS	=	Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Novaja Serija
Gr	=	Germanien, Berlin
HA	=	Handbuch der (klassischen) Altertumswissenschaft, München
HBlV	=	Hessische Blätter für Volkskunde

HCIP = The history and culture of the Indian people, London
HDA = Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. *E. Hoffmann-Krayer*, Berlin–Leipzig
HOS = Harvard Oriental series, Cambridge

IA = The Indian antiquary
IB = Indogermanische Bibliothek, Heidelberg
idg. = indogermanisch
IF = Indogermanische Forschungen
IJSL = International journal of Slavic linguistics and poetics
IMM = Izglītības ministrijas mēnešraksts
IOLE-T = Izvestija imperatorskago obščestva ljubitelej estestvoznanija, antropologii i etnografii. Trudy etnograficiskago otdela, Moskva

KT = Kröners Taschenausgabe, Stuttgart
KZ = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung

LD = Latvju Dainas. Sakārt. *Kr. Barons* 1–6, Rīga
Lett. = Die Letten, Riga 1930
LTD = Latvju tautas dainas. Red. *J. Endzelīns*, sakārt. *R. Klaustiņš*, Rīgā
LTdz = Latviešu tautasdziesmas, Rīgā 1955 ff
LUM = Latvijas universitāte. Mācības grāmatu sērija, Rīgā
LVA = Latvijas Valsts Archīvs (Lettländisches Staatsarchiv)

MAFL = Matériaux des archives du folklore letton, Riga
MAWA = Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Mainz
MB = Mythologische Bibliothek, Leipzig
ME = *Mülenbachs, K., J. Endzelīns,* Latviešu valodas vārdnīca 1–4, Čikagā.
MLL = Magazin der Lettisch-Literärischen Gesellschaft, Mitau
MLR = The modern language review
MNB = Mannus-Bibliothek, Leipzig
MUI = Moskovskija universitetskija izvěstija, Moskva

RB = Religion och Bibel, Uppsala
RLBR = Rigas latweeschu biedribas zinibu komisijas rakstu krahjums, Riga
RM = Die Religionen der Menschheit, hrsg. von *Chr. M. Schröder*, Stuttgart
RU = Le religioni dell'umanità, Milano

SB = Studi baltici, Roma–Firenze
SDK = Studien zur deutschen Kunstgeschichte, Baden-Baden
SGV = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, Tübingen
SHL = Les sources de l'histoire de Lettonie, Riga
SHR = Studies in the history of religion. Supplement to Numen, Leiden
SM = Senatne un māksla
SSRL = Scriptores Rerum Livonicarum 1–2, Riga–Leipzig
ST = Studia Theologica, Riga
StR = Storia delle religioni 1–3, Roma
SV = Spiritus et Veritas [Festschrift für K. Kundziņš], Eutin
SVSCh = Skrifter udgivne af Videnskabsselskabet i Christiania, Christiania

T = Latviešu tautas ticējumi. Sakr. *P. Šmits*. MAFL A 6–9

UB = Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten, hrsg. *Fr. Bunge*, 1. Reval

VOJFB = Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin, Berlin.

WM = Wörterbuch der Mythologie, Hrsg. *H. Haussig*, Stuttgart
WS = Wörter und Sachen. Neue Folge, Heidelberg
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien

ZDPh = Zeitschrift für deutsche Philologie
ZE = Zeitschrift für Ethnologie

Adamovičs, L.
1936 Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā [Differenzierung und Integrierung in der lettischen Mythologie]. SM.
1937 Senlatviešu reliģija [Altlettische Religion]. Vēstures atziņas un tēlojumi, Rīgā.
1938 Senlatviešu pasaules ainava. La représentation du monde dans la mythologie des anciens Lettons. AUL Theol. 1, 1.
1938a Der Acker und sein Ertrag in der altlettischen Volksüberlieferung. Conventus primus historicorum Balticorum, Rigae.
1940 Zur Geschichte der altlettischen Religion. ST 2.
Altheim, F.
1948 Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum 1–2, Halle/Saale.
Altheim, F. – Trautmann, Erika
1938 Neue Felsbilder aus der Val Camonica: Die Sonne in Kult und Mythos. WS 1.
Altheim, F. – Trautmann-Nehring, Erika
1942 Kimbern und Runen. Gr. Beih. 1.
Apte, V.
1951 Religion and philosophy. HCIP 1.
Arntz, H.
1933 Sprachliche Beziehungen zwischen Arisch und Balto-Slawisch. IB 3, 113.

Balys, J.
1953 Parallels and differences in Lithuanian and Latvian mythology. SV.
1956 Lietuvių mitologiškos sakmės. Lithuanian mythological legends, London.
1966 Lietuvių liaudies pasaulėjauta. World conception in Lithuanian folklore, Chicago.
Batyr, A.
1871 Skazanie o litovskom gromoveržce Perkune. MUI 9.
Berneker, E.
1908f Slavisches etymologisches Wörterbuch 1–2. IB 1, 2.
Bertholet, A.
1933 Götterspaltung und Göttervereinigung. SGV 164.
Bērziņš, L.
1931 Latviešu literātūras vēsture [Lettische Literaturgeschichte] 1, Rīga.
Betz, W.
1960 Die Laima und der zweite Merseburger Zauberspruch. CL 45.
Bielenstein, A.
1874 Das Johannisfest der Letten. BM 23.
1882 Reiseskizzen aus dem Oberlande. BM 29.
1896 Die alte Waldbienenzucht der Letten. MLL 19, 4.
Biezais, H.
1954 Die Religionsquellen der Baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen. Arv 9.
1955 Die Hauptgöttinnen der alten Letten. Diss. Uppsala.
1960 Der steinerne Himmel. AASU 4.

1961 Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion. AUU. Historia religionum, 1.
1961a Die erste Sammlung der lettischen Volkslieder von Gustav Bergmann. Arv 16.
1964 Den gråtande gudinnan. RB 22.
1969 Die vermeintlichen germanischen Zwillingsgötter. Temenos 5.
1971 Die Bedeutung der Varianten für das Verständnis der Dainas. DB.
1972 Die himmlische Götterfamilie der alten Letten. AUU, Historia Religionum 5.
Bīlmanis, A.
1951 A history of Latvia, Princeton.
Birnbaum, M.
1971 Four approaches to Balto-Slavic. DB.
Brandenstein, W.
1952 Die ing. Lautgruppen ms und ns. Studien zur indogermanischen Grundsprache, hrsg. von *W. Brandenstein* 4. Wien (= Arbeiten aus dem Institut für allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft, hrsg. von *W. Brandenstein* 4. Graz).
Brastiņš, E.
1928 Latvju Dieva dziesmas [Lettische Gotteslieder], Rīgā.
1929 Latvju gadskārtas dziesmas [Lieder der Jahreszeiten], Rīgā.
Bregžis, K.
1931 Baznīcu vizitāciju protokoli [Visitationsprotokolle der Kirchen], Rīgā.
Brīvzemnieks, F.
1881 Materialy po etnografii latyšskago plemeni. IOLE-T 40, 6.
Brückner, A.
1926 Mythologische Thesen. ARSP 40.
Brugmann, K.
1906 Vergleichende Laut-, Stammbildungs- und Flexionslehre nebst Lehre vom Gebrauch der Wortformen der indogermanischen Sprachen. Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen von *K. Brugmann* und *B. Delbrück* 2, 1, Straßburg.
Bruņenieks, M.
1928 Jāņi – auglības svētki [Johanniszeit – Fruchtbarkeitsfest]. IMM 1.
Buck, C.
1949 A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages, Chicago.

Clemen, C.
1936 Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos 6, Bonnae.

Danthine, Hélène
1937 Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne 1–2. BAH 25, 1–2.
Devoto, G.
1939 Le origini e la lingua dei Lettoni. Lettonia, Roma.
de Vries, J.
1956/57 Altgermanische Religionsgeschichte 1–2. 2. Auflage, GGPh 12, 2.
1961 Altnordisches etymologisches Wörterbuch, Leiden.
Dikshitar, V.
1933 The Lunar cult in India. IA 62.

Edsman, C.-M.
1957 Den dansande solen. RB 16.
Einhorn, P.
1649 Historia Lettica. Dorpt [= Uppsala 1956].
Eitrem, S.
1902 Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen. SVSCh 2.
Endzelīns, J.
1943 Senprūšu valoda [Die altpreußische Sprache]. LUM 27.
1951 Latviešu valodas gramatika [Lettische Grammatik], Riga.

Fehrle, E.
1955 Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker, Kassel.
Feist, S.
1939 Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache, Leiden.
Fick, A.
1874 Etymologische Beiträge. KZ 22.
Filipović, M.
1948 Tragovi Perunova kulta kod Južnih Slovena. Résumé: Vestiges du culte de Péroun chez les Slaves méridionaux. GMS 3.
1954 Jot o tragovima Perunova kulta kod Južnih Slovena. GMS 9.
Fontes
1940 Fontes Historiae Latviae Societatis Jesu 1–2. Coll. *J. Kleijntjens.* SHL 3, 1–2.
Fraenkel, E.
1936 Die indogermanischen *-l*-Stämme. KZ 63.
1950 Die baltischen Sprachen. IB 3, Heidelberg.
Frisk, H.
1934 Zum Typus 'ἀκρό-πολις in den idg. Sprachen. IF 52.

Gimbutas, Marija
1956 Culture change in Europe at the start of the second millennium B.C. Selected papers of the Fifth international congress of anthropological and ethnological sciences, Philadelphia.
1960 From the Neolithic to the iron age in the region between the upper Vistula and middle Dnieper rivers; a survey. IJSL 3.
1963 The Indo-Europeans: archeological problems. A An 65, 4.
1963a The Balts, London.
Gonda, J.
1960/63 Die Religionen Indiens 1–2. RM 11–12.
Greble, Vilma
1956 Dziesmas par bērnu dzimšanu [Lieder über die Geburt der Kinder]. LTdz 2.
1957 Mītiskās latviešu tautasdziesmas [Die mythologischen lettischen Volkslieder]. LTdz 3.
Grienberger, T.
1896 Die Baltica des Libellus Łasicki. ARSP 18.
Grimal, P.
1951 Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, Paris.
Grimm, J.
1876 Deutsche Mythologie 2, Berlin.
Güntert, H.
1914 Über Reihenwortbildungen im Arischen und Altgriechischen. IB 3. A, 1.
1923 Der arische Weltkönig und Heiland, Halle (Saale).

Harris, R.
1913 Boanerges, Cambridge.
Helm, K.
1913/53 Altgermanische Religionsgeschichte 1–2, Heidelberg.
Herzfeld, E.
1936 Ušā – Eos. AUB 4, 2.
Hopkins, Grace
1932 Indo-European *deiwos and related words. Diss. Yale. Philadelphia. Suppl. to Language 12.
Hüsing, G.
1909 Die iranische Überlieferung und das arische System. MB 2, 2.
Hupel, A.
1774/82 Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland 1–3, Riga.

James, E.
1966 The tree of life. SHR 11.

Jansons, J.
1926 Uz kā pamatojas mūsu traģēdijas sākumi Jāņos un Dievainēs [Worauf gründen sich die Anfänge unserer Tragödie in der Johanniszeit und Seelenzeit]? FBR 6.
1933 Die lettischen Maskenumzüge. Diss. Bonn. Riga.
Jaskiewicz, W.
1952 A study in Lithuanian mythology. SB 9.
Johansson, K.
1919 Germ. Alcis (germ. Dioskurer). ANF 35.
Jonval, M.
1928 Les chansons mythologiques lettonnes, Paris [gedr. Riga].

Karsten, T.
1922 Fragen aus dem Gebiete der germanisch-finnischen Berührungen. FVSF 44, B 3.
Keith, A.
1925 The religion and philosophy of the Veda and Upanishads 1. HOS 31.
Kilian, L.
1955 Haffküstenkultur und Ursprung der Balten, Bonn.
Klimas, A.
1971 Baltic, Germanic and Slavic. DB.
Krahe, H.
1957 Vorgeschichtliche Sprachbeziehungen von den baltischen Ostseeländern bis zu den Gebieten um den Nordteil der Adria. MAWA 3.
Krappe, A.
1926 The Valkyries. MLR 21.
1931 Les dieux jumeaux dans la religion germanique. APhS 6.
Kurtz, Edith
1937/38 Heilzauber der Letten in Wort und Tat 1–2, Riga.

Lanczkowski, G.
1968 Religionsgeschichte. Sacramentum Mundi 2, Freiburg i. Br.
1971 Religionsgeschichte Europas, Freiburg i. Br.
Lange, J.
1772 Vollständiges deutschlettisches und lettischdeutsches Lexicon. Mitau [1777].
Lautenbachs, J.
1894 Par likteņa-deevibám jeb trim Laimiņám [Über die Schicksalsgottheiten oder die drei Laimiņas]. RLBR 9.
Lexikon
1884 Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hrsg. *W. Roscher* 1–4, Leipzig.
Līdeks, O.
1940 Latviešu svētki [Lettische Feste]. MAFL B 8.
Literae
1618 Literae Annvae Societatis Jesv. Anni 1606. 1607. et 1608, Mogvntinae.
Ljungberg, H.
1947 Tor. AUU 9.
Łowmiański, H.
1937 The ancient Prussians, London.
Lurker, M.
1960 Der Baum in Glauben und Kunst. SDK 328.

Maldonis, V.
1935 Dievs, der Gott der lettischen Volkstraditionen. ST 1.
Mancelius, G.
1638 Lettus, Das ist Wortbuch [...], Riga.
Mannhardt, W.
1875 Die lettischen Sonnenmythen. ZE 7.
1936 Letto-Preussische Götterlehre. MLL 21.

Meillet, A.
1931 Lettone „*Jumis*". SB 1.
Much, R.
1941 Mondmythologie und Wissenschaft. ARW 37.

Nilsson, M.
1925 [Rez.] Schultz 1924. HBlV 23 (1924).
1950 Geschichte der griechischen Religion 1–2. HA 5, 2, 1–2.

Oldenberg, H.
1923 Die Religion des Veda, 3. und 4. Auflage, Stuttgart und Berlin.
Otto, R.
1932 Gottheit und Gottheiten der Arier, Gießen.

Pettazzoni, R.
1955 L'onniscienza di Dio. CSR 24.
Pisani, V.
1950 Le religioni dei celti e dei balto-slavi nell'Europa precristiana. RU 9.
1962 Il paganesimo balto-slavo. StR 2.
Plāķis, J.
1930 Die baltischen Völker und Stämme. Lett.
Pokorny, J.
1948 Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bern.

Reichelt, H.
1906 Der sekundäre Ablaut. KZ 39.
Reimchronik
1876 Livländische Reimchronik. Hrsg. *L. Meyer,* Paderborn.
Ringgren, H. – Ström, Å.
1959 Die Religionen der Völker. KT 291.
Rosenfeld, H.
1963 Germanischer Zwillingsgottkult und indogermanischer Himmelsgottglaube. Märchen, Mythos, Dichtung, München.
Rūķe-Draviņa, Velta
1959 Diminutive im Lettischen. Diss. Stockholm. Lund. AUS, Études de phil. slave 8.

Scherer, A.
1953 Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern. IB 3, R., 1.
Schleicher, A.
1856 Litauische Grammatik, Prag.
Schmid, W.
1963 Zum lettischen Götternamen Ūsiņš, BN 14.
1966 Alteuropa und der Osten im Spiegel der Sprachgeschichte. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Sonderheft 22. Innsbruck.
1968 Alteuropäisch und Indogermanisch. MAWA 6.
Šmits, P.
1926 Latviešu mītoloģija [Lettische Mythologie], Rīgā.
1930 Die Mythologie der Letten. Lett.
1932 Latviešu mītoloģija [Lettische Mythologie]. LTD 10.
Schröder, F.
1951 *Erce* und *Fjǫrgyn.* Erbe und Vergangenheit, Tübingen.
Schröder, L. v.
1895 Bemerkungen zu H. Oldenbergs Religion des Veda. WZKM 9.
1923 Arische Religion 1–2, Leipzig.
Schultz, W.
1924 Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Kelten, Germanen, Litauern, Slawen. MNB 35.

Schumacher, B.
1957 Geschichte Ost- und Westpreußens, Würzburg.
Švābe, A.
1915 Waloda kā ideoloģija [Sprache als Ideologie]. D.
Senkeviča, Biruta
1940 Senie Jāņi Zemgalē [Das alte Johannisfest in Zemgale]. MAFL B 9.
Senn, A.
1966 The relationships of Baltic and Slavic. Ancient Indo-European dialects. Proceedings of the Conference on Indo-European linguistics held at the University of California. Los Angeles, April 25–27, 1963. Berkeley and Los Angeles.
1971 Slavic and Baltic linguistic relations. DB.
Skardžius, P.
1963 Dievas ir Perkūnas. Ai 6–7.
Specht, F.
1936 Lituanica. KZ 63.
1939 Sprachliches zur Urheimat der Indogermanen. KZ 66.
1944 Der Ursprung der indogermanischen Deklination, Göttingen.
Spekke, A.
1958 History of Latvia, Stockholm.
1968 Balts and Slavs, Washington, D. C.
Stalšans, K.
1958 Latviešu un lietuviešu austrumu apgabalu likteni [Das Schicksal der lettischen und litauischen Ostgebiete], Chicago.
Stender, G.
1783 Lettische Grammatik, Mitau.
Straubergs, K.
1937 Pasaules jūŗa [Das Weltmeer]. SM 4.
1939 Latviešu buŗamie vārdi [Die Zauberworte der Letten] 1–2. MAFL A 5, 10.
1953 Zur Jenseitslehre der lettischen Volkstradition. SV.

Töppen, M.
1846 Geschichte des Heidenthums in Preussen. Neue Preussische Provinzial-Blätter 1–2.
Turnwald, K.
1968 Die Balten des vorgeschichtlichen Mitteleuropas. Arheoloģija un etnografija 8. Rīgā.

Vītols, A.
1925 Latviešu tikumiskās apziņas raksturīgais elements [Das charakteristische Element des lettischen sittlichen Bewußtseins]. IMM 1.
1927 Mūsu tautas dziesmu „Laimas lēmuma" psīcholoģija [Die Psychologie des „Beschlusses der Laima" in unseren Volksliedern]. IMM 1.
Vlenbrock, H.
1615 Encomion Urbis Rigae Livoniae Emporii Celeberrimi, Rostocki.
Volteris, E.
1886 Mythologische Skizzen. ARSP 9.

Wagner, N.
1960 Dioskuren, Jungmannschaften und Doppelkönigtum. ZDPh 79.
Walde, A.
1930/32 Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. Hrsg. *J. Pokorny* 1–2, Berlin und Leipzig.
Wiedemann, O.
1904 Etymologien. BB 28.
Wiesner, J.
1968 Fahren und Reiten. AH 1 F.

Wittram, R.
1954 Baltische Geschichte, München.
Wörterbuch
1932 Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. Litauisch-Deutsch. Bearb. *M. Niedermann, A. Senn, A. Salys* 1 ff, Heidelberg.

Zēvers, J.
1953 Sehwers, Sprachlich-kulturhistorische Untersuchungen vornehmlich über den deutschen Einfluß im Lettischen. VOJFB 4.
Zicāns, E.
1935 Die Hochzeit der Sonne und des Mondes in der lettischen Mythologie. ST 1.
1938 Der altlettische Gott Pērkons. In piam memoriam Alexander von Bulmerincq. AHR 6, 3.

NAMEN- UND SACHREGISTER